

DIOS EN PIE DE GUERRA



LA PALABRA Y EL
CONFLICTO ESPIRITUAL

GREGORY A. BOYD

En esta obra audaz y convincente Gregory Boyd emprende la tarea de reconsiderar los asuntos centrales de la teodicea cristiana. Según estima Boyd, los teólogos todavía dependen muy excesivamente de la respuesta de Agustín al problema del maligno, atribuyéndole dolor y sufrimiento a los «buenos» propósitos misteriosos de Dios.

Mediante una lectura detallada y sofisticada tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, Boyd argumenta que Dios ha estado en una batalla de larga duración (aunque no eterna) en contra de Satanás y que ese conflicto «es una de las grandes dimensiones del lienzo final en donde todo, en la narrativa bíblica desde la creación hasta las postrimerías, se pintará y por lo tanto se comprenderá».

De acuerdo a esto, los cristianos modernos no están inclinados a esperar la iniquidad y por consecuencia, cuando ocurre, se quedan perplejos aunque resignados. Los escritores del Nuevo Testamento, por otra parte, estaban inclinados a esperar la iniquidad y pelear en contra suya. Los cristianos modernos intentan entender la iniquidad intelectualmente, mientras que los escritores del Nuevo Testamento luchaban para vencer la iniquidad.

Tan edificante que es provocativo, *Dios en pie de guerra* premiará la cuidadosa atención de los eruditos, pastores, estudiantes y también de los laicos educados.

Gregory A. Boyd (graduado del Seminario Teológico Princeton) es profesor de teología en la Universidad Bethel y pastor en la iglesia Woodland Hills, ambos en St. Paul, Minnesota. Sus libros incluyen: *Cynic [Cínico], Sage or Son of God? [¿Sabio o Hijo de Dios?] Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies [Recuperar el verdadero Jesús en una edad de réplicas revisionistas]*.

ZONDERVAN

WWW.ZONDERVAN.COM

EDITORIAL **Vida**
DEDICADOS A LA EXCELENCIA

WWW.EDITORIALVIDA.COM

Cubierta diseñada por: **Libni F. Cáceres**

Vida cristiana / Crecimiento espiritual / Guerra espiritual
Christian Living / Spiritual Life / Spiritual Warfare

ISBN-10: 0-8297-4350-2

ISBN-13: 978-0-8297-4350-0



9 780829 743500

EAN

DIOS TE BENDIGA

(El ministerio cristiano MILAGRO KREATIVO solo es un enlace externo que provee servicios de descarga de insumos y herramientas cristianas, por lo que de forma clara y precisa otorgamos todos los derechos al autor del documento o archivo a descargar, enfatizando que nuestra labor consiste en ser un canal de bendición y no una finalidad monetaria)

FIRMEMENTE creemos que los materiales que periódicamente publicamos en nuestra página de **FACEBOOK: MILAGRO KREATIVO** son de enorme utilidad para quienes desean buscar al Señor Jesucristo en espíritu y en verdad. Por lo anterior expresamos nuestro mayor agradecimiento a DIOS por darnos la oportunidad de servir de esta forma a personas de todo el mundo y de todas las denominaciones. Por medio de herramientas como este libro o revista queremos ayudarle en su edificación cristiana y a la vez, le hacemos una atenta invitación a hacer buen uso de estos materiales que pueden ser descargados libremente y sin costo alguno desde nuestros servidores.

Por lo tanto, nos reservamos el derecho de “encriptar” con contraseña estos documentos para su edición y/o modificación, para evitar que personas o entidades inescrupulosas descarguen nuestros archivos para luego subirlos a páginas web, sitios electrónicos, páginas y grupos en **FACEBOOK** con el fin único de **MONETIZAR** (obtener dinero a cambio de links) el tráfico de los enlaces externos. Contrario a ellos, nosotros; siendo un ministerio pequeño pero creyente fundamental que las cosas de DIOS no tienen precio, evitamos incurrir en prácticas de este tipo. Es por eso que nuestros enlaces son directos y sin la peculiaridad de pedir dinero, dadas, ofrendas o compensaciones. Por esto y todo lo demás, **PEDIMOS** que se haga buen uso de estos materiales y que se fomente el respeto, la tolerancia y la comprensión en todos nosotros. Que Dios nos bendiga y nos ilumine con su sabiduría al servicio de la obra del reino de los cielos.

Puede hacer cualquier consulta al correo institucional: milagrokreativo@gmail.com

Atentamente. -



Alfredo Guevara
Encargado de Comunicaciones
Santa Ana, El Salvador 6 de Junio del 2017

GREGORY A. BOYD

DIOS EN PIE DE GUERRA



Dios en pie de guerra lleva el debate actual de la guerra espiritual a un nivel nuevo e inesperado de la investigación doctoral. Estoy eufórico ante la integridad con que Gregory Boyd desarrolla su convincente alegato de una cosmovisión bíblica de la guerra. Esta es una obra extremadamente importante para todos los que quieran fomentar el reino de Dios en la actualidad.

C. PETER WAGNER
Fuller Theological Seminary

GREGORY A. BOYD

DIOS EN PIE DE GUERRA




EDITORIAL
Vida

DEDICADOS A LA EXCELENCIA
www.facebook.com/milagrokreative

La misión de Editorial Vida es proporcionar los recursos necesarios a fin de alcanzar a las personas para Jesucristo y ayudarlas a crecer en su fe.

©2006 EDITORIAL VIDA
Miami, Florida

Publicado en inglés bajo el título: *God At War*
por *InterVarsity Press*

© 1997 por Gregory A. Boyd

Traducción: *Wendy Bello y Edith Cabany*

Edición: *Elizabeth Fraguela M.*

Diseño interior: *artserv*

Foto de la portada: *Erich Lessing / Art Resource, NY*

Adaptación de la cubierta: *Libni Cáceres*

Reservados todos los derechos

ISBN 0-8297-4350-2

Categoría: Vida cristiana / Crecimiento espiritual / Guerra espiritual

Impreso en Estados Unidos de América

Printed in the United States of America

06 07 08 09 10 11 ♦ 6 5 4 3 2 1

Este libro está dedicado a Denay, Alisha y Nathan, los tres hijos hermosos con quienes el Señor nos ha bendecido a mi esposa Shelley y a mí. Los amamos a cada uno profundamente pero esto es solo una tenue luz de lo que nuestro Creador, Salvador y Guerrero piensa de ustedes. Que ustedes acepten y anden en la luz.

Contenido

Introducción:

La normativa del mal dentro de una perspectiva de guerra	11
--	----

Primera parte: La cosmovisión de la guerra en el Antiguo Testamento

1 Escuchar a Zosia: El problema con el problema del mal	33
2 Encerrar al mar embravecido: El ambiente hostil de la tierra	79
3 Dar muerte a Leviatán: La guerra cósmica y la preservación y restauración de la creación	101
4 El juicio de «los dioses»: El conflicto de Yavé con los seres angelicales en el Antiguo Testamento	123
5 Reprender al adversario: La actividad y el origen de Satanás en el Antiguo Testamento	153

Segunda parte: La perspectiva de la guerra en el Nuevo Testamento

6 Atemos al hombre fuerte: El reino de Dios como un concepto de guerra	181
7 La guerra de los mundos: El tema de la guerra en los exorcismos y milagros de Jesús	203
8 Asaltemos las puertas del infierno: El conflicto del reino en las enseñanzas de Jesús	229
9 Christus Victor: El significado de la muerte y la resurrección de Cristo en la guerra del cosmos	253
10 La lucha contra los poderes: La vida cristiana como guerra espiritual	285
Notas	313
Bibliografía seleccionada	429
Índice de temas y autores	437
Índice de citas bíblicas	443

Abreviaturas

AB	Biblia Anchor
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> [Diccionario bíblico Anchor], ed. D. N. Freedman et al., 8 vols. (1972)
ALUOS	<i>Annual of Leeds University Oriental Society</i> [Anuario de la sociedad oriental de la Universidad Leeds]
AnBib	Analecta Biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> [Textos del antiguo Cercano Oriente relacionados con el Antiguo Testamento], ed. J. B. Pritchard, 3d ed. (1969)
ANF	Padres ante-Niceno
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> [Casualidad y decaimiento en el mundo romano]
AOAT	<i>Alter Orient und Altes Testament</i> [Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento]
AOS	Sociedad Oriental Norteamericana
BA	<i>Biblical Archaeologist</i> [Arqueólogo bíblico]
BAGD	W. Bauer, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> [Léxico griego-inglés del Nuevo Testamento y otra literatura cristiana primitiva], trad. y ed. W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, 2da ed. (1979)
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> [Boletín de la Sociedad Norteamericana de Investigación Oriental]
BHH	<i>Biblisch-Historisches Handwörterbuch</i> [Glosario de la historia bíblica] ed. B. Reicke and L. Post, 3 vols. (1962-1979)
Bib	<i>Biblica</i>
BIS*SIB	Serie de interpretación bíblica
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i> [Boletín de la Biblioteca de la Universidad John Rylands de Manchester]
BJS	Estudios Judaicos de Brown
Bsac	<i>Biblioteca Sacra</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i> [Boletín Bíblico Teológico]
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament [Aportaciones al conocimiento del Antiguo y Nuevo Testamentos]
BZNW	Beihefte zur ZNW [Suplemento al ZNW]
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> [Publicación trimestral católica]
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament [Conexiones bíblicas, Antiguo Testamento]
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad novum testamentum [Compendio de las cosas judías y del Nuevo Testamento]
CSR	<i>Christian Scholar's Review</i> [Revista del erudito cristiano]
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i> [Revista Calvina teológica]
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> [Diccionario de deidades y demonios en la Biblia], ed. K. van der Toorn et al. (1995)
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> [Diccionario de Jesús y los evangelios], ed. J. B. Green et al. (1992)
EBC	<i>Expositor's Bible Commentary</i> [Comentario para el expositor], ed. F. E. Gaebelein, 12 vols. (1976-1981)
EMQ	<i>Evangelical Missions Quarterly</i> [Revista trimestral de las misiones]

ERT	<i>Evangelical Review of Theology</i> [Revista de la teología evangélica]
ETSMs	Evangelical Theological Society Monograph Series [Serie de monografías de la Sociedad Evangélica Teológica]
EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i> [Trimestral evangélico]
ExpTim	<i>Expository Times</i> [Revista de la exposición bíblica]
GP	Gospel Perspectives [Perspectivas del Evangelio]
HDR	Harvard Dissertations in Religion [Disertaciones acerca de la religión en Harvard]
HeyJ	<i>Heythrop Journal</i> [Revista Heythrop]
HSM	Harvard Semitic Monographs [Monografías seméticas de Harvard]
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> [Revista teológica de Harvard]
HUCA	Hebrew Union College Annual [Anuario del Colegio de la Unión Hebrea]
IB	<i>Interpreter's Bible</i> [Biblia del intérprete], ed. G. guttrick, 12 vols. (1951 1957)
ICC	International Critical Commentary [Comentario crítico internacional]
IDBSup	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement Volume</i> [Diccionario de la Biblia para el intérprete, Tomo suplementario], ed. K. Crim
Int	<i>Interpretación</i>
IRT	Issues in Religion and Theology [Temas en la religión y la teología]
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i> [Revista de la academia americana de la religión]
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i> [Revista de la Sociedad americana oriental]
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> [Revista de la literatura bíblica]
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> [Revista de la Sociedad evangélica teológica]
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i> [Revista de estudios judaicos]
JNES	Journal of Near Eastern Studies [Revista de estudios del Cercano Oriente]
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i> [Revista trimestral judía]
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i> [Revista para el estudio del judaísmo]
JSNTSup	<i>Journal for the Study of the New Testament</i> Supplement Series [Revista para el estudio del Nuevo Testamento, serie suplementaria]
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> [Revista para el estudio del Antiguo Testamento]
JSOTSup	JSOT Supplement Series [JSOT, serie suplementaria]
JSPSup	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i> Supplement Series [Revista para el estudio de la seudografía, Serie suplementaria]
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i> [Revista de estudios seméticos]
JTC	<i>Journal for Theology and the Church</i> [Revista de la teología y la iglesia]
JTS	<i>Journal for Theological Studies</i> [Revista de estudios teológicos]
LUÅ	Lunds Universitets Årsskrift [Revista de la Universidad de Lunds, Succia]
NEB	New English Bible [Nueva Biblia en inglés]
NICNT	New International Commentary on the New Testament [Nuevo comentario internacional sobre el Nuevo Testamento]
NICOT	New International Commentary on the Old Testament [Nuevo comentario internacional sobre el Nuevo Testamento]
NIDNTIT	New International Dictionary of New Testament Theology [Nuevo diccionario internacional de la teología del Nuevo Testamento], ed. C. Brown, 3 vols. (1986)
NIV	New International Version [Nueva versión internacional]
NovT	<i>Novum Testamentum</i> [Nuevo Testamento]
NovTSup	<i>Novum Testamentum</i> Supplements [Suplementos al Nuevo Testamento]
NPNB	Nicene and Post-Nicene Fathers [Los patriarcas nicenas y posnicenas]
NRSV	New Revised Standard Version [Versión estándar nuevamente revisada]

NTS	<i>New Testament Studies</i> [Estudios neotestamentarios]
OBT	Overtures to Biblical Theology [Comienzos de una teología bíblica]
Or	<i>Orientalia</i>
OTP	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i> [Seudografía verotestamentaria], ed. J.H. Charlesworth, 2 vols. (1983-1985)
OTS	<i>Oudtestamentische Studien</i> [Estudios del Antiguo Testamento]
POS	Pretoria Oriental Series [Serie oriental de Pretoria]
RdS	<i>Religious Studies</i> [Estudios religiosos]
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i> [Revista de la historia de las religiones]
RVR	Reina Valera, 1960
SBLDS	SBL Dissertation Series [Series de tesis]
SBLSp	SBL Seminar Papers [Papeles de seminarios]
SBS	Stuttgarter Bibelstudien [Estudios bíblicos de Stuttgart]
SBT	Studies in Biblical Theology [Estudios en la teología bíblica]
SHR	Studies in the History of Religion (<i>Numen</i> Supplements) [Estudios en la historia de la religión (Suplementos <i>Numen</i>)]
SIT	<i>Scottish Journal of Theology</i> [Revista escocesa de la teología]
SNTSMS	Society for New Testament Study Monograph Series [Serie de monografías de la Sociedad para el estudio del Nuevo Testamento]
SR	<i>Studies in Religion/Science religieuses</i> [Estudios en la religión]
STD	Studies on the Texts of the Desert of Judah [Estudios de los textos del desierto judío]
TJ	<i>Trinity Journal</i> [Revista del seminario Trinity]
TU	Texte und Untersuchungen [Texto e investigaciones]
TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i> [Boletín Tyndale]
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i> [Revista teológica]
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications [Publicaciones orientales de la universidad de Cambridge]
VT	<i>Vetus Testamentum</i> [Antiguo Testamento]
VTSup	<i>Vetus Testamentum</i> Supplements [Suplementos, Antiguo Testamento]
WBC	Word Biblical Commentary [Comentario Word de la Biblia]
WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i> [Monografía académica sobre el alto y nuevo testamento]
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i> [Revista del Seminario Westminster]
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i> [Investigación académica del Nuevo Testamento]
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> [Revista para estudios verotestamentarios]
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> [Revista para estudios neotestamentarios]
ZPDB	<i>Zondervan's Pictorial Dictionary of the Bible</i> [Diccionario ilustrado de la Biblia, Zondervan], ed. M. C. Tenney et al., 5 vols

INTRODUCCIÓN

La normativa del mal dentro de una perspectiva de guerra

Después de orar y ayunar durante tres semanas, Daniel recibió la visita de un ángel. El ángel le aseguró a Daniel que Dios había escuchado su oración de inmediato e instantáneamente lo envió como respuesta a su oración (Dn 10:12). Por desgracia, la respuesta inmediata de Dios tuvo una demora significativa debido a la actividad de cierto poder cósmico maligno al que el ángel identificó como «el príncipe de Persia».

En palabras del ángel a Daniel:

Entonces me dijo: No tengas miedo, Daniel. Tu petición fue escuchada desde el primer día en que te propusiste ganar entendimiento y humillarte ante tu Dios. En respuesta a ella estoy aquí. Durante veintiún días el príncipe de Persia se me opuso, así que acudí en mi ayuda Miguel, uno de los príncipes de primer rango. Y me quedé allí, con los reyes de Persia... Y me dijo: ¿Sabes por qué he venido a verte? Pues porque debo volver a pelear contra el príncipe de Persia. Y cuando termine de luchar con él, hará su aparición el príncipe de Grecia (10:12-13, 20).

No hay dudas entre los eruditos de que los «príncipes» a los que se hace referencia aquí y de los cuales Miguel es el «jefe», son seres espirituales que supervisan varios territorios.¹

Por lo tanto, el relato describe una especie de batalla angelical que ocurrió detrás del telón de la realidad física. De no haber sido por la revelación que dio el ángel, ni Daniel ni nadie más se habría enterado de esta batalla invisible.

Para el autor esta batalla entre bastidores explica la demora de veintiún días para que Daniel recibiera una respuesta a sus peticiones. Según este pasaje, el mensajero de Dios quedó atrapado literalmente en una batalla espiritual que al parecer estuvo centrada en el «príncipe de Persia» quien trató de impedir que Daniel obtuviera su mensaje.²

Por lo visto, de no haber sido por Miguel, Daniel hubiera tenido que esperar aun más para tener noticias de Dios.

Todo el relato suena increíblemente raro para la mayoría de los occidentales modernos quienes están condicionados por la cultura a desechar cualquier conversación sobre seres conscientes no corporales (ángeles) por considerarla una superstición. Tales conceptos parecen estar al mismo nivel de la ciencia-ficción. Incluso para los cristianos modernos, quienes por la autoridad de las Escrituras aceptan en teoría la existencia de dichos seres invisibles, este relato, por otras razones, parece increíble.

Después de todo, ¿cuántos de nosotros creyentes consideraríamos la posibilidad de que una interferencia angelical fuera la explicación de por qué a veces no vemos la respuesta a nuestras oraciones en particular? ¿Cuántos de nosotros podríamos considerar en serio la posibilidad de la presencia amenazadora de un «príncipe» maligno sobre nuestra región como un factor en el hecho de que se abuse sexualmente de un niño, un bebé nazca sano o enfermo o que un grupo de personas acepte o rechace el evangelio?³

Este pasaje y otros similares hacen surgir preguntas que no encajan fácilmente en nuestra teología occidental tradicional. ¿Realmente algunos seres cósmicos invisibles y malignos tienen el poder de interrumpir un plan de Dios para responder a la oración? ¿Pueden estos seres malignos trascendentes afectarnos negativamente de forma similar a la manera en que aquellos que tienen autoridad sobre nosotros (los príncipes terrenales) nos afectan? ¿Será verdad que el hecho de que Dios nos responda tenga que ver no solo con la voluntad de Dios y con nuestra fe, como de costumbre entendemos nosotros los creyentes occidentales, sino con la voluntad de varios seres invisibles creados que existen «por encima» de nosotros y «por debajo» de Dios?

Lo que es más, ¿será realmente posible que lo que hagan estos seres invisibles afecte para bien o para mal nuestras vidas, ya sea que Dios esté en fa-

vor o en contra de su conducta? Si es así, ¿dónde queda entonces la «omnipotente soberanía de Dios» en la que la iglesia siempre ha creído? Por último, y lo que guarda más relevancia para nuestros propósitos, ¿qué implicaciones tiene Daniel 10 para nuestra comprensión del problema del mal? Porque entre otras cosas, el problema del mal centralmente está vinculado a la pregunta de por qué Dios no interviene con más frecuencia y con más rapidez en el mundo como respuesta al sufrimiento.

Es obvio que varias características significativas de esta pasaje de las Escrituras sencillamente no encajan con la perspectiva naturalista de nuestra cultura post-siglo de las luces ni con la teología evangélica normal con relación a la soberanía de Dios y los ángeles. El punto de vista post-siglo de las luces rechaza categóricamente dichos seres mientras que la teología moderna, siguiendo la tradición agustiniana, tiende a ver los ángeles solo como agentes que invariablemente cumplen con la voluntad soberana de Dios.⁴ Sin embargo, si se lee de manera sencilla y directa, Daniel 10 afirma con claridad no solo la existencia de seres angelicales poderosos sino también su capacidad de cooperar con la voluntad de Dios o de resistirse a la misma. Este pasaje implica más adelante que al menos parte de lo que pudiera estar en la balanza, ya que estos seres o cooperan o se resisten a la voluntad de Dios, es nuestro bienestar.

Si este pasaje fuera el único dentro de todas las Escrituras, podríamos descartarlo como un fragmento de simbolismo apocalíptico hiperbólico. Pero no es así. Aunque pocos pasajes son tan explícitos como Daniel 10, desde el comienzo hasta el final la Biblia presupone a seres espirituales que existen «entre» Dios y la humanidad y cuya conducta afecta significativamente la existencia humana, para bien o para mal. En efecto, en esta obra yo sostengo la opinión, de que tal concepto yace en el mismo centro del punto de vista bíblico.

Más aún, a uno le es difícil encontrar alguna cultura, anterior o contemporánea con la nuestra, que no asuma algo como esta perspectiva. Desde la perspectiva de muerte cultural, el enfoque de que en el cosmos pululan seres espirituales cuya conducta puede beneficiarnos o dañarnos, y de hecho lo hacen, es sencillamente algo de sentido común. Somos nosotros, los occidentales modernos, los raros, que pensamos que los únicos agentes libres que tienen influencia sobre las otras personas y cosas son los humanos. Como un medio para exponer la naturaleza miope de nuestra visión occidental, considere las siguientes representaciones de este punto de vista casi universal.⁵

La cosmovisión del universo en guerra: una perspectiva intercultural

Los indios shuar del este del Ecuador creen que hay dos niveles de realidad: el mundo físico «ordinario» que experimentamos con nuestros sentidos y el mundo «real» que solo se experimenta de manera ocasional y principalmente en los sueños o en viajes relativos al chamán.⁶

El primer nivel de realidad no solo es menos real que el último, los shuar lo consideran de forma muy significativa como una mentira total. Por ejemplo, ellos creen que la noción de que ciertas cosas del mundo físico pueden ejercer una influencia causal sobre otras cosas del mundo físico es una completa ilusión.

Según los shuar, la verdadera causa de los sucesos en nuestro mundo físico «irreal» se encuentra en el mundo espiritual «real», una dimensión de la realidad que está prácticamente saturada de espíritus. Algunos de estos espíritus son «almas verdaderas» (*nekáts wakani*) de ancestros fallecidos que ahora viven entre sus descendientes. Otros son «verdaderos demonios» que vagan por la selva en formas un tanto feas (pero usualmente invisibles). Algunos ancestros en el mundo «real» se materializan temporalmente en animales (muchas veces con su cónyuge). Otros, luego de ser «verdaderos demonios» durante un tiempo, se transforman en mariposas enormes (*wampum*). Incluso otros espíritus son maliciosos (e.g., the *iwanci*) y pueden aparecer como animales peligrosos o como árboles que intentan caerle encima a una persona.

Esta sociedad invisible de espíritus está detrás de todo lo que ocurre en el mundo físico, aunque uno tiene que ver más allá de «la mentira» para discernir esta sociedad. Los shuar entienden que casi todas las enfermedades, infortunios y la muerte, por ejemplo, son el resultado de la actividad de distintos tipos de espíritus hostiles que muchas veces convocan los enemigos de la tribu.

Los más siniestros entre los numerosos tipos de espíritus de los que hablan los shuar son los ya mencionados *iwani*; o demonios. Por lo general se les atribuyen a estos demonios las muertes violentas y «accidentales» y se cree que estos se derivan de las almas (*muisak*) de guerreros asesinados entre los enemigos de los shuar. Entonces estos demonios buscan vengar a estos guerreros asesinados (un concepto de los demonios que es muy común entre los pueblos primitivos).⁷ Se cree que esta venganza de los *muisak* puede impedirse solamente al reducir la cabeza del guerrero asesinado y así

capturar el alma antes de que esta se marche. De aquí proviene la práctica de cazar cabezas por la que los shuar se han vuelto tan famosos.⁸

El negocio fundamental de los chamanes (hombre de medicina) dentro de la cultura shuar, como en muchas otras culturas primitivas, es involucrarse en la guerra con estos espíritus a favor de los miembros de su tribu. Aquí no hay un mal «natural» solo víctimas de un mal sobrenatural.⁹

Por lo tanto, la función del chamán es entrar en el mundo «real», no ordinario y luchar contra tales ataques sobrenaturales

El chamán no está indefenso ni solo. Se le han entregado «dardos» sobrenaturales (*tsentsak*) al digerir la regurgitación de un chamán superior, abstenerse de las relaciones sexuales durante un año e ingerir varios insectos que se cree que contienen ciertas cualidades mágicas. Además, tiene a su disposición cierta cantidad de «ayudantes espirituales» como el *pasuk*, que puede aparecer en forma de un insecto y escupir un veneno fatal sobre el enemigo del chamán y el *wakani*, que tiene forma de pájaro y puede causar demencia y muerte al volar sobre su enemigo. Los chamanes de alto rango también pueden transformar sus dardos en otras criaturas sobrenaturales que puedan luchar en lugar del chamán.

El punto de vista sobre la guerra. La posición de los shuar es una en la que todo en el plano físico se entiende sobre el contexto de un mundo espiritual altamente influyente, intrincado y notablemente detallado en el que las fuerzas están en guerra unas contra otras y mediante la cual las personas hacen guerras unos contra otros; los shuar no diferencian estas dos esferas claramente. Aunque esta opinión, como la que yace tras Daniel 10, suena rara para muchos occidentales modernos, es escasamente excepcional según los modelos históricos y globales. Por el contrario, era muy evidente para la inmensa mayoría de los pueblos antiguos y todavía lo es para los pueblos primitivos de la actualidad, que el mundo no es todo físico, ni tan siquiera principalmente físico y de seguro no está bien.¹⁰ Era más bien un mundo poblado de seres espirituales influyentes, algunos de los cuales eran malos y la mayoría de ellos estaban en guerra unos con otros.

Yo le llamo a esta comprensión básica del cosmos una *cosmovisión del universo en guerra*. Dicho de manera más amplia, esa cosmovisión es la perspectiva sobre la realidad que se centra en la convicción de que los aspectos de la vida del bien y del mal, afortunados o desafortunados, deben interpretarse en gran parte como el resultado de espíritus buenos o malos, amistosos u hostiles que batallan entre sí y en nuestra contra.¹¹

La tesis central de esta obra es que esa cosmovisión guerrera es de una

manera u otra el punto de vista fundamental de los autores bíblicos, tanto el Antiguo Testamento y aun más en el Nuevo Testamento. Con esto no se sugiere que los autores bíblicos (o cualquier pueblo o grupo de la antigüedad) nieguen que el mal sea también una realidad del corazón humano y de la sociedad humana. Por el contrario, los autores bíblicos demuestran consistentemente una preocupación apasionada por confrontar el mal en todas las formas individuales y sociales que este toma. Por consiguiente, ningún autor bíblico sugiere que las oraciones de batalla o los exorcismos sean curalotodos para todo lo que esté mal en el mundo.

Lo que sí sugiero es que los autores bíblicos por lo general entendían todo el mal en el contexto de la guerra espiritual. Para los autores bíblicos, hacer guerra a cosas como la injusticia, la opresión, la avaricia y la apatía hacia los necesitados era participar directa o indirectamente en una guerra cósmica que había tragado a la tierra. La función principal de esta obra es demostrar dicha afirmación. Para los autores bíblicos el último lienzo en que culmina el drama revelador de la historia mundial es una cosmovisión guerrera. En ese aspecto estos autores tienen mucho en común con la mayoría de los pueblos antiguos.

*Una intuición universal compartida.*¹² Sería útil si ilustramos la concepción del mundo con algunos ejemplos interculturales más para demostrar la casi universalidad de la realidad intuita del conflicto espiritual y así probar la naturaleza miope de la concepción del mundo que hay en el mundo occidental y su movimiento del siglo de las luces. Los wemales de Ceram, Indonesia, están en guerra continuamente contra *halita*, espíritus demoníacos que ellos creen que pueden secuestrar y comer seres humanos, especialmente a los niños. Además, tiene que hacerle la guerra, a través de sus chamanes, a los espíritus de enfermedad que habitan en el cielo, a espíritus llamados *waitete*, y quienes se especializan en problemas sexuales, y a los malignos *weddu*, quienes se cree que encarnan (por lo general como miembros de otras tribus) y contra los que se debe luchar físicamente. Matar a los *weddu* es casi tan peligroso como dejarlos vivos. Se cree que si no se toman las debidas precauciones, el cadáver de un *weddu* puede cortarse su propia cabeza y luego volar durante la noche y vengar su muerte matando a sus asesinos (por lo general con maldiciones, enfermedades, etc.).¹³

Los kamwe del noreste de Nigeria tienen convicciones similares. Ellos creen en un ser supremo, Hyalatamwe, que es perfectamente justo y que creó al mundo «perfecto, sin enfermedades ni muerte».¹⁴

El mal no proviene ni de Hyalatamwe ni de espíritus buenos sino de los

espíritus malos que casi siempre están asociados con diferentes árboles, ríos, piedras o cuevas. El romper varios tabúes u ofender a los espíritus ancestrales también invita a la enfermedad y el infortunio.¹⁵

Algo semejante a esta concepción espiritualista del mundo antiguo puede verse entre los babilonios, los cananeos, los egipcios (en menos grado), los sumerios e incluso entre los filósofos griegos de la antigüedad. Por ejemplo, Platón sencillamente asume que el cosmos está habitado por demonios buenos y malos (*daimons*).¹⁶ Él y sus colegas asumen que estas «criaturas intermedias», al estar libres, eran capaces de beneficiar o dañar a los seres humanos.¹⁷ Por ejemplo, es de dominio público que Sócrates le daba crédito a su *daimon* personal por guiarlo e instruirlo a lo largo de su vida.¹⁸

Además, estos griegos antiguos creían, como casi todas las culturas primitivas antiguas y contemporáneas, que una persona podía voluntaria o involuntariamente ser poseída por espíritus malignos o benéficos. Así pues, tanto los trances estáticos como los exorcismos o algo semejante a estos, son comunes en las culturas antiguas. Aunque estas posesiones y exorcismos tienen una apariencia muy semejante, en cada cultura difieren grandemente el cómo se les entiende y cómo se llevan a cabo. Pero la suposición de que los espíritus buenos y malos (ya sea que se les ve como dioses, ángeles o ancestros fallecidos) pueden y poseen a las personas está presente de cualquier manera.¹⁹

Mitologías de guerra. El predominio de esta concepción del mundo se revela no solo en las prácticas similares de los pueblos antiguos y contemporáneos sino también en las mitologías similares que poseen estas diversas culturas. Sus mitologías revelan la convicción prácticamente universal de que la apariencia de campo de batalla del mundo es el resultado de una batalla real que ocurrió una vez o que todavía ocurre en la realidad «no ordinaria». Entre los iroqueses, por ejemplo, aspectos peligrosos del mundo natural como los riscos y las montañas, son vistos como la creación del dios malvado Flint, quien los diseñó como un medio de impedir la comunicación eficiente entre los humanos y el bienhechor hermano divino de Flint.²⁰

De manera similar, entre los yanomamö de Suramérica, la propensión de la humanidad a la violencia se explica al relatar la historia de cómo dos deidades mataron a Mon, un espíritu maligno, quien estaba devorando las almas de sus niños. La sangre que chorreaba de este depravado Mon se convirtió en seres humanos al caer en la tierra.²¹ Los sumerios antiguos explican las características incontrolables de los seres humanos y del cosmos en general más o menos de la misma manera. Como veremos en más detalle

en el capítulo dos, estos pueblos hablan de un cierto dios bueno llamado Marduk, quien con éxito se defendió del ataque de un dios malo llamado Tiamat. Marduk celebró su victoria cortando en pedazos el cuerpo de Tiamat, con las partes de su cuerpo hizo el cosmos y con los pedazos de sus secuaces formó a los humanos. Así, haciendo referencia a nuestro origen, bien lejos de lo ideal, se da explicación a nuestras naturalezas nada ideales. Un dios principalmente bueno creó el mundo, pero a partir de un material principalmente destructivo. No por gusto se caracteriza por rasgos del bien y del mal que están perpetuamente en conflicto.

La tribu Maidu del norte de California cuenta otro mito fascinante e intuitivo. Como muchos pueblos primitivos (véase el capítulo tres), los maidus creen en un dios creador supremo además de una multitud de dioses o espíritus inferiores. Este creador, con la ayuda de dos asistentes, «el jefe del mundo» y la «tortuga» hicieron los dos primeros seres humanos con barro del suelo. Todo habría estado bien de no haber sido por la intervención del misterioso Coyote. Su origen es desconocido, ya que salió de la tierra mientras el Creador estaba ocupado en algún otro lugar. Pero, algo que es muy interesante, a la misma vez él es el mayor de todos los seres aparte del Creador (porque solo él puede contemplar el rostro del Creador) y el peor de todos los seres (porque es incapaz de hacer otra cosa que no sea el mal).²²

Todo el mal en el mundo del Creador está de alguna manera relacionado con este malvado pero increíblemente poderoso Coyote.

Estrechamente relacionada (aunque se localiza del lado opuesto del planeta) está la mitología de los Bhils del centro de la India. Aunque estos han absorbido algo de la propensión del hinduismo de pensar en Dios en términos impersonales, no obstante conservan una creencia Antigua en un creador personal llamado Bhagwan. Bhagwan creó a algunos dioses inferiores que vivían en la felicidad de la casa de Bhagwan hasta que «el espíritu maligno» los tentó para que dejaran de hacer el trabajo para ser como Bhagwan (quien no tiene necesidad de trabajar). En su ira, Bhagwan echó a estos dioses rebeldes a la tierra y de ellos Bhagwan formó a las personas para reemplazar a los dioses caídos.²³

Los dioses caídos y el espíritu maligno todavía amenazan a Bhagwan y a su creación. Como en todos estos mitos, esta historia demuestra una clara percepción de que algo ha fallado en el mundo, que el mundo está en guerra y que esta guerra en gran parte involucra a seres invisibles cuya conducta afecta de manera significativa nuestras vidas, para bien o para mal. Si se

juzga de acuerdo a las normas bíblicas, esta percepción debe verse como válida.

La mitología de la guerra según la santería. Algunas de las leyendas más coloridas y fascinantes de la guerra espiritual y algunas de las técnicas de adivinación más interesantes y aparentemente efectivas para involucrarse en la guerra espiritual provienen de la santería.²⁴

Casi todas las características peculiares del mundo físico se explican directa o indirectamente haciendo referencia a alguna interacción entre los dioses (*orichas*). Pero todos los males, según las leyendas de la santería, se derivan a la postre de un tal Olosi. El creador Oloddumare hizo a Olosi para remediar su propia soledad. El creador le dio a Olosi por gentileza (pero un tanto neciamente) un poder que era casi igual al suyo.

Sin embargo, Olosi se volvió arrogante y avaricioso y decidió usurpar el lugar de Oloddumare como el soberano de la tierra. Ya que Olosi era casi tan poderoso como Oloddumare, Oloddumare no podía destruir ni revocar su poder. Sin embargo, lo que sí podía hacer era crear otros seres divinos quienes pudieran (mediante la procreación) crear otros seres divinos, de primera instancia todo era para levantar un ejército contra Olosi. De esta forma Oloddumare creó toda una familia de deidades (*orichas*), cada una de ellas con ciertas debilidades y puntos fuertes.

En este programa de Oloddumare también fueron creados los humanos. Él le asignó a su mejor y primera creación, Oddudfla, que hiciera del barro una raza de personas que ayudaran a cuidar de la tierra. Desdichadamente, el malvado Olosi hizo que Oddudfla se emborrachara durante la creación lo cual explica por qué los humanos somos imperfectos, débiles, dados a la enfermedad y por qué las deformidades ocurren con tanta frecuencia. Además, Olosi, que tiene un poder casi igual al de Oloddumare, fue capaz de crear por sí mismo otros *orichas*, dioses siniestros que cumplen sus órdenes malvadas. De ahí que no sea sorprendente que el mundo esté lleno de dolor y aflicción. Al fin y al cabo, es una zona de guerra perpetua entre los *orichas* buenos y malos con una raza débil y deformada en medio de la zona de guerra.

Vemos que para los seguidores de la santería, como para la mayoría de otros pueblos primitivos, la inusual combinación en nuestro mundo de criaturas extraordinariamente buenas e increíblemente malas se explica o se intuye como el resultado de que el mundo está atrapado en una guerra cósmica entre seres espirituales poderosos, buenos y malos. En las tradiciones orales y escritas de los pueblos primitivos, antiguo y contemporáneos,

pueden encontrarse historias de guerras semejantes: los hottentots de Sudáfrica, los náhuatl de Méjico; los apaches, los chiricahua y los papagos del suroeste de los Estados Unidos y los poetas vedas del hinduismo antiguo, para solo nombrar algunos.²⁵

A pesar de todas las diferencias significativas entre estas tradiciones variadas, la percepción fundamental y casi compartida a nivel universal parece ser muy similar: el mundo es una zona de guerra espiritual ¡de ahí que aparezcan como tal!

La verdad acerca de la cosmovisión del universo en guerra

Es muy fácil para los pueblos occidentales modernos, cristianos y no cristianos, desechar las mitologías y prácticas religiosas como las que hemos examinado por considerarlas como nada más que superstición ignorante y primitiva. La visión mundial de la guerra que se hace evidente en estas mitologías y prácticas sencillamente no encaja ni con la visión occidental moderna, materialista, que tenemos del mundo ni con muchas de nuestras premisas cristianas tradicionales acerca de Dios.

No obstante, el argumento central de esta obra, y el de un tomo venidero (que llevará por título *Satan and the Problem of Evil* [Satanás y el]), es que la visión mundial de la guerra de estas mitologías y prácticas primitivas de estas culturas ampliamente diversas debe tomarse en serio, especialmente por parte de los cristianos. Hay tres consideraciones que constituyen la base de mi convicción.²⁶

La cosmovisión del universo en guerra en las Escrituras. En primer lugar, como mencionamos anteriormente, la cosmovisión del universo en guerra no solo la comparte la mayoría de los autores bíblicos sino que es fundamental en todo el Nuevo Testamento. La manera en la que las Escrituras muestran esta visión de la guerra difiere significativamente de la mayoría de las otras culturas ya que la concepción bíblica se basa en la asunción de que hay un único Dios eterno cuyo carácter es perfecto y quien es el creador omnipotente y sustentador de todo lo que existe.²⁷ De cualquier manera está claro que los autores bíblicos adoptan una concepción del mundo con relación a la guerra que demuestran muchas similitudes con la concepción de la guerra que tienen otras culturas.

Por lo tanto, debido a todo el énfasis en la exclusividad, la sola eternidad y absoluta soberanía de Yavé, los autores bíblicos por lo general asumen la existencia de seres espirituales o cósmicos intermediarios. Estos seres, a los que se les denomina indistintamente «dioses», «ángeles», «principados y

potestades», «demonios», o, en las etapas iniciales, «leviatán» o algún otro monstruo cósmico, pueden y de hecho le hacen la guerra a Dios, causan estragos en su creación y traen todo tipo de males sobre la humanidad. Ya sea al presentar a Yavé peleando contra Rajab y otros monstruos cósmicos del caos o a Jesús sacando una legión de demonios del gadareno poseído, la Biblia al igual que la iglesia post-apostólica primitiva asume que la creación está atrapada entre los fuegos de una antigua batalla cósmica entre el bien y el mal. Como en otras concepciones sobre la guerra, la Biblia asume que el curso de esta guerra afecta grandemente la vida en la tierra.

Ahora bien, el mero predominio de la concepción sobre la guerra entre tantos grupos de personas diferentes, en tiempos tan radicalmente diferentes y en lugares tan desconectados debía ser suficiente para inspirarnos a tomar en serio este concepto. Si nosotros los occidentales modernos no podemos «ver» lo que prácticamente ha visto todo el mundo afuera del pequeño oasis del racionalismo occidental de los últimos siglos, entonces quizá hay algo errado en nuestra manera de ver. Es posible que la intensa orientación materialista y racional del Siglo de las Luces nos haya cegado a realidades que de otro modo serían obvias. Es muy posible que nuestro cronocentrismo —nuestra tendencia a asumir que la concepción del mundo que tenemos en este momento es la máxima y verdadera concepción del mundo— nos impida ver características significativas de la realidad.²⁸

Pero incluso si la casi universal percepción del conflicto cósmico no fuera suficiente para cuestionar nuestro propio naturalismo, el hecho de que la concepción del mundo con relación a la guerra sea un ingrediente fundamental en la comprensión de Dios y del cosmos que hay en las Escrituras debiera inspirarnos a hacerlo. Al menos, para aquellos de nosotros para quienes esta colección de libros canónicos no es simplemente una colección sino que más bien constituye la palabra inspirada de Dios, el no considerar en serio esta concepción del mundo apenas puede decirse que sea una opción, por el contrario, dicha posición debe estar en conflicto con las presuposiciones naturalistas de nuestra cultura. Ya que, una vez más, como demuestro en esta obra, la unidad temática del ministerio de Cristo (así como la de sus discípulos y la iglesia primitiva postapostólica) solo se vuelve completamente comprensible a la luz de una visión mundial de la guerra.

El mito precede la realidad. En efecto, yo iría más lejos y diría que si consideramos la variedad de perspectivas sobre la guerra que hay en el mundo y a lo largo de la historia, desde una perspectiva que esté completamente comprometida con las Escrituras, la forma más plausible de entenderlas es

verlas como que se aproximan y anticipan la verdad que se revela en las Escrituras. Si llegamos a una apreciación completa de cuán a fondo está tejida en las Escrituras una perspectiva de la guerra, todas las perspectivas paganas de la guerra se presentan a sí mismas como confirmaciones intuitivas de la verdad que se revela en las Escrituras.²⁹

En las Escrituras, y especialmente en la persona de Jesucristo, los mitos se vuelven realidad, como señala C.S. Lewis con tanta perspicacia.³⁰ Bajo esta perspectiva, el mito casi universal de que nuestro mundo esté conformado en su mayoría por la guerra entre fuerzas y espíritus cósmicos aquí encarna en el único verdadero Dios-hombre, hecho guerrero, que entra en nuestra zona de guerra para combatir a los verdaderos enemigos de Dios.

En resumen, la verdad hacia la que apuntan todas estas mitologías, y de hecho la verdad hacia la que apuntan las propias dimensiones mitológicas sobre la Guerra del Antiguo Testamento (véase el capítulo tres), es la verdad de que la creación de Dios ha sido aprehendida por fuerzas cósmicas hostiles y malvadas que pretenden destruir el plan benéfico de Dios para el cosmos. Sin embargo, Dios batalla contra estas fuerzas, y a través de la persona de Jesucristo ahora ha asegurado la derrota de este malvado ejército cósmico. Como cuerpo de Cristo, la iglesia ha sido llamada a convertirse en un medio decisivo mediante el cual se lleve a cabo esta derrota final (véanse los capítulos del seis al diez).

Esta es la verdad hacia la cual apunta la casi universal percepción espiritual de la guerra. Así, desde la perspectiva de las Escrituras, todas las llamadas historias primitivas del conflicto cósmico y todas las supuestas técnicas primitivas para luchar contra los espíritus malignos deben juzgarse como algo más cercano a la realidad que la concepción del mundo que tiene el «iluminado» mundo occidental el que presuntuosamente sostiene que el cosmos es estrictamente material, que los seres incorpóreos no existen y que los humanos son la forma de vida más elevada en el cosmos. Si podemos liberarnos de nuestro propio cronocentrismo, que en realidad es otra forma de etnocentrismo, la muy teñida naturaleza de nuestros anteojos de razonamiento occidental quedaría al descubierto.

La visión de la guerra y el mal. Una segunda razón por la que creo que la visión de la guerra necesita tomarse en serio es que esta proporciona un entendimiento notablemente diferente y mejor del mal que el enfoque que los filósofos cristianos clásicos (o cualquier otro) dan al problema.³¹ En pocas palabras, la manera en la que los filósofos cristianos teístas clásicos han enfocado el por lo general ha sido enmarcar el mal como un problema de la

providencia de Dios y por consiguiente del carácter de Dios. Al asumir (correctamente) que Dios es perfectamente amoroso y bueno y al asumir (equivocadamente, en mi opinión) que la omnipotencia divina entraña un control meticuloso, dentro de la tradición filosófica teísta clásica, el problema del mal se ha formulado como el problema de encontrar algún propósito bueno y amoroso detrás de los acontecimientos malos.³²

Esto, yo lo debato más adelante, representa una tarea imposible y de ahí el problema del mal se vuelve sencillamente insoluble dentro de esta estructura.

Por el contrario, la visión mundial de la guerra se basa en la suposición de que la bondad divina no controla el mal por completo ni lo hará de ninguna manera, más bien, el bien y el mal están en guerra entre sí. Esta suposición implica que Dios no ejerce un control exhaustivo y meticuloso sobre el mundo. En este punto de vista, Dios tiene que trabajar y batallar contra otros seres creados. Aunque ninguno de estos seres puede igualar jamás el propio poder de Dios, cada uno tiene cierto grado de influencia genuina en el cosmos.

En otras palabras, una perspectiva de la guerra es intrínsecamente pluralista. No hay una voluntad divina única, que todo lo determina y que por la fuerza dirige todas las cosas y por lo tanto aquí no se asume que los agentes del mal así como los sucesos malignos tengan detrás un motivo divino secreto. Por consiguiente también, uno no tiene que agonizar a causa del propósito final, bueno, trascendente y divino que pueda tener algún suceso malo en particular.

Si en realidad el mundo está atrapado en medio de una verdadera guerra entre las fuerzas del bien y el mal, debe esperarse el mal, incluyendo el mal que no tenga ningún propósito elevado ya que en cualquier estado de guerra, el mal gratuito es la norma. Una explicación más elevada y toda amorosa para cualquier suceso maligno en particular solo es necesaria cuando se asume que un Dios todo amoroso controla al mundo de manera rigurosa. Porque solo entonces el mal no se espera y por lo tanto es intelectualmente problemático en un nivel concreto. En otras palabras, estamos amarrados a una comprensión de Dios y de su relación con el mundo en la que el mal se convierte impenetrablemente misterioso en un nivel concreto solo cuando rechazamos el criterio de que el cosmos es algo así como una sociedad de seres libres, la mayoría de los cuales es invisible y donde todos tienen un pequeño grado de influencia sobre el todo, es decir, solo cuando

rechazamos la visión del mundo como un lugar de guerra a favor de una posición monista en la que una voluntad soberana lo gobierna todo.

Ahora bien, en la suposición bíblica de que Dios es el único creador de todo lo que existe todavía permanece la pregunta en última instancia metafísica de por qué Dios crearía un mundo en el cual la guerra cósmica pudiera desatarse. En este sentido permanece el problema de la teodicea, incluso dentro de una visión del mundo como un lugar de guerra. Pero a diferencia de la búsqueda fútil de un elusivo motivo divino que sea bueno para cualquier mal dentro del mundo, esta pregunta metafísica es contestable. En lugar de tratar de encontrar de manera fútil alguna razón divina amorosa en particular para un suceso malo determinado, ahora estamos intentando conceptualizar el motivo más general de Dios para crear un cosmos social en el que una variedad de criaturas comparte el poder y en el que por lo tanto el conflicto moral (y, por consiguiente, el sufrimiento) puede ocurrir. Pero como ya se dijo, en contraste con el problema del mal dentro de la tradición filosófica clásica, no es imposible abordar este asunto.

Resignación versus rebelión. Una vez que se acepta la inteligibilidad de la guerra en sí, ningún otro mal en particular requiere explicación. De ahí que las Escrituras no ofrezcan ninguna. Este cambio que se aleja de la perspectiva monista de la filosofía clásica da autoridad en cuanto a la confrontación del mal y esto representa la tercera razón por la que creo que los cristianos de la actualidad necesitan tomar en serio la visión que la Biblia tiene del mundo como un lugar de guerra.

Dicho de manera concisa, la suposición de la filosofía clásica de que detrás de cada acontecimiento malo yace un plan misterioso, amoroso, soberano y divino promueve un enfoque del mal que lo define como un problema intelectual que necesita resolverse más que un oponente espiritual al que hay que vencer. Si se cree que todo el mal está al servicio de algún propósito divino más elevado, entonces obviamente se transige ante el sentido de urgencia por luchar contra este mientras que disminuye la capacidad de uno para hacerlo inteligible.

Esto es precisamente la tendencia que ha habido dentro de la tradición cristiana desde por lo menos los tiempos de Agustín. Creo que esto explica en gran manera la antigua propensión de la iglesia occidental a teologizar tanto sobre el mal al mismo tiempo que es relativamente impotente para luchar contra el mismo. Mientras que el Nuevo Testamento muestra una iglesia a la que el mal no confunde intelectualmente sino que tiene el poder espiritual para conquistarlo, la tradición occidental ha mostrado con más

frecuencia una iglesia a la que el mal confunde constantemente pero que es ineficaz de manera significativa y muy apática para combatirlo.

Sin embargo, dentro de la visión del mundo como un lugar de guerra, cada mal en particular constituye su propia explicación: provienen de las voluntades de criaturas y, por consiguiente, no es necesaria una razón divina buena y «elevada» para que ocurran. Por tanto, el mal debe entenderse como algo de lo que Dios está en contra sin lugar a dudas y como tal el pueblo de Dios también debe estar en contra del mismo. Mientras que la teología filosófica clásica de la soberanía promueve una teología de resignación, una teología arraigada en la cosmovisión del universo en guerra inspira y requiere una teología de rebelión: rebelión contra todo aquello a lo que Dios se opone.³³

Por una parte, esta es la única comprensión que corresponde con el ministerio de Jesús y todo el Nuevo Testamento. Por otra parte, es la única teología que va a recuperar el poder de la iglesia del Nuevo Testamento y dársele a la iglesia contemporánea para enfrentar y vencer los males de nuestro mundo actual. Es en sí una teología que la iglesia de hoy debe tomar en serio a pesar de las dificultades significativas que una teología semejante pueda crear con las suposiciones naturalistas de nuestra cultura y con alguna de la teología tradicional de la iglesia.

Acerca de esta obra

Como ya se mencionó, a esta obra le seguirá otra que llevará por título *Satan and the Problem of Evil*. El objetivo de ambas es explorar el significado del retrato bíblico de Satanás en la teodicea contemporánea. La meta de este primer tomo es demostrar la tesis de que los escritores bíblicos, como casi todos los pueblos antiguos, tenían lo que yo llamo una cosmovisión del universo en guerra. De hecho, espero demostrar la centralidad de esta percepción para los escritores bíblicos, especialmente en el Nuevo Testamento, una centralidad a la que raramente se le ha dado el debido reconocimiento.

La meta de *Satan and the Problem of Evil* será suministrar una historia crítica de cómo la iglesia primitiva hizo concesiones con relación a la visión del mundo como un lugar de guerra y luego intentar presentar esta visión desde el punto de vista bíblico y lógicamente consecuente, resolviendo las dificultades y objeciones que puedan levantarse en su contra. De ese modo espero demostrar que esta perspectiva de guerra constituye el fundamento

para una teodicea que es filosóficamente superior a todas las alternativas ya sean cristianas o no.

Para demostrar la centralidad en las Escrituras de esta visión del mundo como un lugar de guerra, he dividido este volumen en dos partes. Después de un capítulo introductorio, los capítulos del dos al cinco tratan de las fuerzas cósmicas del mal en el Antiguo Testamento mientras que los últimos cinco capítulos tratan con la visión del mundo como un lugar de guerra en el Nuevo Testamento.

Para ser más específico, en mi capítulo introductorio preparé el terreno al presentar tan concreto como me fue posible el problema central con el que lucharemos en este volumen y en el próximo (el problema del mal) y al abordar los dos obstáculos fundamentales que se presentan inmediatamente a la luz de mi tesis de la guerra: el problema de creer en seres espirituales libres e influyentes («ángeles» o «dioses») en nuestra época moderna y el problema de afirmar su poder autónomo a la luz de la comprensión tradicional de la omnipotencia de Dios.

Los capítulos del dos al cinco discuten la concepción en el Antiguo Testamento del mundo como un lugar de guerra. El capítulo dos explora primeramente la apropiación del Antiguo Testamento de la visión del cercano oriente de que la tierra está habitada por demonios y envuelta en furiosas aguas hostiles. Luego el capítulo tres explora el uso en el Antiguo Testamento de varias representaciones del mal cósmico (Leviatán, Rajab, etc.) pertenecientes al cercano oriente. El capítulo cuatro aborda las notables reflexiones del Antiguo Testamento sobre la existencia y la función de los ángeles (a los que usualmente se les refiere como «dioses» en esta etapa de la revelación) quienes operan debajo y a veces en contra de Jehová. El capítulo cinco trata la reflexión del Antiguo Testamento sobre un ángel en particular quien, según comenzamos a aprender en esta temprana etapa de la revelación, tenía la tendencia de operar fuera y en contra de los propósitos de Jehová. Mediante todo esto estoy interesado en establecer una conexión entre esta reflexión y la comprensión que tiene el Antiguo Testamento del mal y el sufrimiento en este mundo.

Los cinco capítulos que siguen (parte dos) abordan la naturaleza y la centralidad de la visión del mundo como un lugar de guerra que tiene el Nuevo Testamento. Los capítulos seis, siete y ocho exploran la forma en que los evangelios describen casi todo lo referente a Jesús dentro de una estructura de guerra. Como más tarde dijera Juan, él vino «para destruir las obras del diablo» (1Jn 3:8). Los capítulos nueve y diez exploran cómo este

tema de la guerra continúa y se desarrolla a lo largo del resto del Nuevo Testamento. El capítulo nueve se concentra en cómo en el Nuevo Testamento la guerra cósmica entiende la muerte de Cristo, mientras que el capítulo diez se concentra en cómo la guerra cósmica del Nuevo Testamento entiende la misión de la iglesia.

Método. La meta de este volumen es controversial, ya sea por la tesis que yo defiendo o por los aspectos metodológicos que esta invita. Como se ha dicho, en esencia dedico este volumen a desarrollar una amplia teología bíblica de Satanás, lo demoníaco y la experiencia humana del mal y lo hago con el objetivo final de construir una teodicea contemporánea convincente que entienda el mal dentro de una visión del mundo como un lugar de guerra. Sin embargo, desde una perspectiva histórico-crítica, un proyecto así es problemático, por no decir otra cosa peor. De hecho, el solo concepto de desarrollar una teología en un tópico específico, que vaya de un testamento a otro es, según muchos, sencillamente imposible.³⁴

Así es como muchos eruditos en la actualidad arguyen que el mero intento de descubrir lo que cualquier autor en particular haya querido decir originalmente, está equivocado. El significado debe buscarse (si se va a buscar en lo absoluto) entre el lector y el texto, no detrás del texto. Aún más, si uno pudiera descubrir el significado original de un autor, la meta de desarrollar una única enseñanza «bíblica» basada en lo que varios autores enseñan es totalmente imposible. Según esta perspectiva, la idea de que una unidad subyace bajo la rica diversidad dentro de las Escrituras en cualquier tema dado no es más que un mito que sale de una era pasada carente de sentido crítico. Como tal, la erudición histórico-crítica debiera rechazarla desde un principio.

Una perspectiva semejante dejaría fuera por completo una teología bíblica sobre Satanás, los demonios y el sufrimiento. En efecto, haría que cualquier intento para llegar a la perspectiva bíblica en cualquier asunto sea imposible. Pero sencillamente yo no acepto esta perspectiva. Aquí no puedo ofrecer nada que sea una refutación minuciosa de esta objeción ni tan siquiera entrar en una discusión del asunto. Pero sería útil para el lector que yo simplemente exponga mi posición en respuesta a esta objeción.

En primer lugar, escribo como un cristiano evangélico comprometido y por lo tanto no pretendo llevar a cabo mi estudio desde una supuesta posición ventajosa neutral con un propósito meramente «descriptivo». Entonces, hablando en un sentido práctico, abordo mi tarea de manera similar a aquellos que apoyarían un «enfoque canónico» de las Escrituras.³⁵

Sin embargo, a diferencia de algunos dentro de este amplio grupo, sostendré la opinión de un enfoque objetivo, hermenéutico y centrado en el autor (contrario a una hermenéutica puramente basada en la comunidad, fideísta), arraigado en una visión de la inspiración divina fuerte y unificadora.³⁶

Sostengo esta posición por varias razones pero al final se centra en mis razones históricas de creer en Jesucristo como el Hijo de Dios, de creer por razones históricas que él tenía un alto concepto de las Escrituras y por creer en la claridad de la literatura con inspiración divina.³⁷

El resultado final es que yo me aferro a una unidad inspirada divinamente que yace bajo la rica diversidad de los textos bíblicos y que sirve como cimiento al presente proyecto de la teología bíblica, así como al volumen de teología filosófica más constructivo (*Satanás y el problema del mal*) que será publicado posteriormente.³⁸

Estilo. Debe decirse algo también con respecto al estilo de esta obra. La convicción que me impulsa es que este asunto es demasiado importante como para que no se discuta de acuerdo con las expectativas rigurosas de la erudición bíblica y teológica, pero muy importante también como para que se comunique de manera que sea accesible a los que no son especialistas en la materia. En las últimas décadas la mayoría de las obras acerca de Satanás y la guerra espiritual han sido del agrado popular pero les ha faltado erudición mientras que las obras más sofisticadas sobre el problema del mal, en el presente al igual que en el pasado, han sido intelectualmente inaccesibles para los lectores laicos. Mi esperanza es que esta obra pueda unir estos dos mundos. Tengo como meta ofrecer una obra erudita abarcadora sobre Satanás y el problema del mal que no obstante sea asequible a los lectores no especializados en el tema.

Intenté cumplir con esta tarea al escribir el cuerpo del texto sin presuponer ninguna relación anterior con los asuntos relevantes y al mantener el texto principal tan libre como sea posible de una jerga y asuntos especializados. También intenté mantener la integridad académica de la obra al incorporar las discusiones de los especialistas y la información bibliográfica en las notas finales. El resultado podría ser que algunos eruditos encuentren que el texto principal es a veces demasiado general mientras que algunos lectores laicos encontrarán algunas de las notas finales demasiado técnicas. Por tanto, se recomienda a los especialistas que tomen en serio los comentarios de las notas finales mientras que a los no especialistas les recomenda-

mos que no se preocupen si en ocasiones tienen dificultades con las notas finales.

Objetivo central. Confío en que a lo largo de nuestras investigaciones y deliberaciones se haga cada vez más palpable que la comprensión del mundo como que está atrapado en una guerra cósmica constituye uno de los hilos centrales que conforman todo el tapiz de la narrativa bíblica. La antigua batalla (aunque no eterna) de Dios contra Satanás constituye una dimensión importante del lienzo final en que se pintarán y por lo tanto comprenderán todas las cosas dentro de la narrativa bíblica, desde la creación hasta la escatología.

Al proceder en este empeño, confío en que también se haga patente que esta perspectiva de la guerra produce una forma radicalmente diferente de enmarcar el mal con relación a la forma en que los cristianos de la actualidad tienden a enmarcarla. Veremos que los autores del Nuevo Testamento tenían la inclinación de atribuir el dolor y el sufrimiento a los propósitos malvados de Satanás y los demonios. Nosotros por el contrario (tan agradecidos como estamos a Agustín) nos inclinamos a atribuirle el dolor y el sufrimiento al misterioso «buen» propósito de Dios. Los autores del Nuevo Testamento solían esperar el mal y luchar contra este. Por el contrario, por razones teológicas, nuestra tendencia es a no esperarlo y por lo tanto cuando este ocurre nos confunde, pero (al menos con demasiada frecuencia) cuando ocurre luchamos por aceptar que proviene de la mano amorosa de la providencia. El problema del mal con el que luchaban los autores del Nuevo Testamento era sencillamente el problema de vencerlo. El problema del mal con el que usualmente batallamos nosotros los occidentales es el problema de entender intelectualmente aquello que desdichadamente muy pocas veces tratamos de vencer.

Si esta obra nos ayuda a acercarnos más a la perspectiva del Nuevo Testamento con relación al mal (es decir, a la guerra) será, desde mi punto de vista, un éxito.

Una palabra de agradecimiento

Por ultimo, una serie de personas comparten el crédito de cualquier valor que tenga esta obra. Mi mayor gratitud y mi amor son para mi esposa Shelley y mis tres hijos: Denay, Alisha y Nathan (a quienes dedico este libro), quienes pacientemente algunas veces tuvieron que soportar a un esposo y padre falto de sueño y gruñón. Además, aprecio mucho que compartan mi

entusiasmo ante nuevos descubrimientos e ideas, incluso cuando no tenían ni la menor idea de lo que les estaba hablando.

También quiero expresar mi agradecimiento al nuevo rector de Bethel, Jay Barnes, quien me concedió una licencia para completar este proyecto; a mi colega David Clark, quien me dio ideas críticas en secciones de esta obra; a Tyler y Chelsea DeArmond y a Sandra Unger por su magnífico trabajo editorial y a mi amigo y editor principal de este proyecto, Rodney Clapp, cuyo análisis crítico ha hecho que este trabajo sea mucho mejor de lo que hubiera resultado de otro modo y cuyo sentido del humor ha hecho que terminar este libro sea mucho más divertido de lo que hubiera sido en caso contrario.

También debo expresar mi gratitud a los muchos apasionados creyentes de la iglesia de Woodland Hills a quienes he tenido el privilegio de servir como pastor durante los últimos cuatro años. Me han ayudado a incentivar mi pasión por la guerra espiritual y entonces me han soportando cuando en ocasiones me he vuelto un poco obsesivo al predicar sobre este tema. Por último, necesito agradecer de manera especial a mi amigo, colega y ahora compañero de trabajo en la iglesia, Paul Eddy. Su vasto conocimiento bíblico e histórico, combinado con su visión espiritual, han sido inapreciables en las muchas y prolongadas discusiones y debates que hemos tenido sobre este tema. Aunque de ninguna manera él acepta todas las opiniones expresadas en este libro, mucho de su contenido se ha concretado luego de mis interacciones con él.

PRIMERA PARTE

LA COSMOVISIÓN
DE LA GUERRA
EN EL ANTIGUO
TESTAMENTO

ESCUCHAR A ZOSIA

El problema con el problema del mal

Como dije en la introducción, las culturas del Antiguo y Nuevo Testamentos, como la mayoría de las culturas antiguas y primitivas, ejemplifican la visión del mundo como un lugar de guerra: una perspectiva fundamental del mundo como abrumado por seres espirituales que por lo menos en ocasiones están en conflicto, los unos con los otros, y cuya conducta afecta nuestras vidas de manera significativa para bien o para mal. Yo sostengo que esta visión del mundo explica el hecho de que los autores bíblicos, a diferencia de nosotros, veían muy poca necesidad de luchar con el problema intelectual del mal, mientras que, y una vez más muy a diferencia de nosotros, se ocupaban apasionadamente en confrontarlo y tenían un poder sobrenatural para hacerlo. Por regla general, estos creyentes, por ejemplo, no se cuestionaban por qué Dios permitía que una persona estuviera lisiada a causa de la escoliosis; sencillamente se lo atribuían a Satanás y ejercían autoridad espiritual para enfrentar dicha aflicción (Lc 13:10-17; cf. Hch 10:38).

Tres objeciones fundamentales

Sin embargo, para muchos hay tres consideraciones fundamentales que desde el principio podría descalificar esta perspectiva del mundo como un lugar de guerra espiritual contra el mal. Por lo tanto, necesitamos hacer referencia a los mismos antes de comenzar a desarrollar la teoría de la guerra.

En primer lugar, la necesidad apologética de una cosmovisión del mundo como un lugar de guerra en cuanto al sufrimiento y al mal no puede verse si no se aprecia la naturaleza radical tanto del mal en nuestro mundo como del problema que esto presenta para la comprensión filosófica clásica de la soberanía divina como un control meticuloso. Muchas veces este radicalismo no se aprecia en los debates contemporáneos con relación al mal, un hecho que contribuye a una penetrante disposición a aceptar las explicaciones superficiales de por qué ocurren cosas malas.

En segundo lugar, esta tesis requiere una disposición a pensar acerca del poder de Dios, la realidad del mal y la influencia de Satanás de maneras un tanto no tradicional. Este punto perturba a muchos más creyentes de mente tradicional.

En tercer lugar, la tesis de la guerra requiere como componente fundamental, una creencia en los ángeles, Satanás y los demonios como agentes reales, autónomos y libres, así como una creencia en que la actividad de estos seres interfiere en los asuntos humanos para bien o para mal. Muchas personas modernas, incluyendo muchos teístas cristianos consideran que esta creencia es esencialmente inverosímil.¹

Por lo tanto, antes de discutir el material bíblico necesitamos hacer referencia a estos tres obstáculos. Así pues en este capítulo primero intento presentar el problema del mal en una forma concreta contrario a una forma abstracta. El mal no puede conceptuarse adecuadamente en lo abstracto. Solo puede experimentarse de manera particular. Sin embargo, la credibilidad de una cosmovisión del mundo como un lugar de guerra dentro de nuestra cultura naturalista depende de la capacidad de comprender todo el horror del mal lo que significa reconocerlo en un nivel concreto. Las soluciones radicales solo son plausibles como solución a problemas radicales. Cuando se considera de manera concreta, el problema filosófico clásico del mal es un problema radical, de hecho, insoluble para la comprensión del poder y providencia de Dios que ha prevalecido dentro del teísmo filosófico clásico. Aunque ciertamente pueda parecer radical para los creyentes que están fuertemente influidos por la perspectiva filosófica clásica, yo creo que la perspectiva de una guerra cósmica con el mal constituye el único enfoque teísta ortodoxo que evita este problema insoluble.

Luego de este debate, en respuesta al segundo obstáculo, tengo la intención de sentar las bases para una revisión ulterior del enfoque filosófico clásico de comprender el mal al destacar varias características peculiares de su formulación del problema del mal. Estas características inusuales sugieren

que hay algo torcido en la manera en que el problema del mal se ha interpretado como una búsqueda de una razón divina detrás de cada suceso malo en particular. Este punto sugiere más adelante que tal vez la comprensión de la providencia, que yace detrás de esta formulación del problema, está equivocada.

Finalmente, en respuesta al tercer obstáculo, examino varias características de nuestra rápidamente cambiante cultura occidental que sugiere que aunque para muchos la creencia en los ángeles, Satanás, los demonios y cosas por el estilo es poco razonable, cada vez más nuestra cultura como un todo no lo cree así. La iglesia occidental y toda la cultura occidental se están aventurando en una era posmoderna en la cual se lanzan por la borda la mayoría de las características de la perspectiva teísta filosófica clásica y algunas características ciertamente fundamentales de la perspectiva de la iluminación racionalista. Aunque esta «nueva era» presenta problemas exclusivos que la iglesia tiene que resolver, también presenta muchas oportunidades positivas únicas si la iglesia está dispuesta a apoderarse de las mismas.

Una de estas oportunidades es la posibilidad de volver a presentar de una manera que sea intelectualmente viable una dimensión grandemente perdida de la visión del mundo desde el punto de vista bíblico: la dimensión de la guerra espiritual. Esta cosmovisión del universo en guerra no solo contribuye a la solución del problema intelectual del mal al proporcionar un contexto máximo en el cual el mal radical no es imprevisto; además, por esta misma razón, inspira a los creyentes a llevar el problema del mal a un nivel espiritual, al nivel de la guerra espiritual que, según las normas del Nuevo Testamento, es donde yace el verdadero «problema» del mal.

El problema concreto del mal

El historiador Philip Friedman suministra el siguiente relato de un testigo presencial de lo que le sucedió a una niña judía que vivía en un ghetto de Varsovia durante la ocupación nazi.

Zosia era una niña pequeña... la hija de un médico. Durante una «acción», uno de los alemanes se percató de sus hermosos ojos oscuros que semejaban diamantes.

«Me podría hacer dos anillos con ellos», dijo. «Uno para mí y otro para mi esposa».

Su colega aguantaba a la niña.

«Vamos a ver si en verdad son tan hermosos. Y lo que es mejor, examinémonos en nuestras manos».

Entre los compinches se desata una exuberante alegría. Uno de los más sagaces propone sacarle los ojos. Un grito agudo y la risa escandalosa de la jauría de soldados. El grito penetra nuestros cerebros, atraviesa nuestros corazones y la risa hiere como el filo de un cuchillo que se hunde en nuestro cuerpo. Los gritos y la risa aumentan, se mezclan y suben al cielo.

Ay, Dios, ¿a quién escucharás primero?

Lo que sucede después es que la niña desmayada yace en el suelo. En lugar de ojos hay dos heridas sangrientas que miran fijamente. Las mujeres sujetan a la madre enloquecida.

En esta ocasión dejaron a Zosia con su mamá....

En una de las próximas «acciones» se llevaron a la pequeña Zosia. Por supuesto, era necesario aniquilar a la niña ciega.²

Aunque los filósofos debaten hasta la saciedad sobre cómo definir de manera precisa el «mal» en términos abstractos, ninguno de nosotros tiene dificultad en reconocer que esta pesadilla en particular es un ejemplo del mismo. Al fin y al cabo el mal consiste en el hecho de que para demasiadas personas —como para Zosia y su mamá junto con seis millones de judíos más durante el holocausto— la vida se convierte en una pesadilla horrible de la cual no pueden despertarse, una pesadilla tan llena de dolor como carente de significado.

Un mal radical como este tipo no puede captarse en definiciones abstractas. De hecho, como sugiere Jeffery Burton Russell, «las abstracciones ... nos distraen de la realidad inmediata [del mal] y reducen el mal a estadísticas.³ La esencia del mal trasciende las palabras ya que las palabras siempre están a un paso de alejarse de la realidad. El mal no puede llegar a comprenderse adecuadamente de una manera ajena, neutral y abstracta. No puede conocerse mediante estadísticas sin rostros o teoremas abstractos. Todos los enfoques en cuanto al problema del mal que no vayan más allá de estos, estarán en peligro de ofrecer soluciones baratas y trilladas. El mal radical solo puede conocerse cuando encarna y se experimenta de manera concreta.

Entonces, para nuestros propósitos, el mal es el cuadro concreto de Zosia, su mamá y un millón más de atrocidades inimaginables. Si nuestro debate va a ser auténtico, tenemos que tener en mente cuadros concretos como estos cuando discutimos el problema del mal. Como observa una vez más Russell: «Solo podemos ver el rostro del Diablo regocijándose en el sufrimiento cuando dejamos a un lado las abstracciones. La experiencia moderna del mal es el hedor de niños quemados. Todo punto de vista

honesto acerca de la realidad debe confrontarse con la realidad física, personal e inmediata del niño que se quema».⁴

Por lo tanto, cuando me refiero al «mal» a lo largo de este libro, no me refiero fundamentalmente a una abstracta «ausencia de bondad» (Agustín) o a alguna otra definición del mal meramente teórica. Más bien me refiero a Zosia, su mamá, los gritos desatendidos y la risa impune que ese día llegó hasta el cielo. Por extensión (¡y no por abstracción!), me refiero a cada experiencia horrenda que de muchas maneras se parece y se siente como esta.

El hecho de que la vida real sea muchas veces diabólica, como una pesadilla, es un problema para todos los humanos al menos en los niveles emocionales, psicológicos y prácticos. Es el problema de permanecer cuerdo en un mundo donde tal vez a los niños pequeños se traten como trataron a Zosia. Es el problema de entender cómo los humanos pueden hundirse hasta el nivel de la necia jauría nazi que la torturó. Y es el problema de idear formas de proteger a las Zosias del mundo de los Nazis del mundo.

Pero el mal es un problema a escala metafísico también para aquellos que creen que Dios existe, al menos de la manera en que «Dios» se ha definido en la tradición filosófica-clásica de la iglesia cristiana.⁵ Esta tradición filosófica y teológica, representada enérgicamente por figuras tan descollantes como Agustín y Aquino, y en mi opinión expresada por Calvino y la tradición de la reforma con la mayor coherencia lógica, sostiene formalmente que Dios está entre otras cosas por encima del tiempo, el cambio y la pasividad (en otras palabras, la capacidad de ser influido por otro). Usualmente, sin intención de negar el libre albedrío, esta tradición también sostenía que Dios ejercía soberanía absoluta en el mundo lo cual implica que él, directa o indirectamente, ejercía un control meticuloso sobre todas las cosas. Lo que es aun más importante para nuestro objetivo, este punto de vista como mínimo sostenía que todas las cosas, incluso las malas, tienen un propósito divino específico en su existencia.⁶

Ahora bien, cuando estos atributos divinos y esta perspectiva de una providencia meticulosa se combinan con la comprensión bíblica de que Dios es del todo amoroso, entonces surge un problema significativo pues pareciera que dentro de este tipo de providencia divina, niños inocentes como Zosia nunca debieran sufrir lo que ella sufrió. Si Dios es todo amor y perfectamente bueno, él debe querer proteger a Zosia. Y si Dios ejerce control total en el mundo, él debe *ser capaz* de proteger a Zosia. Sin embargo, Zosia sufre una experiencia abominable y luego la asesinan. Esto no tiene sentido y constituye en su forma más severa, el problema intelectual del mal.

La ocurrencia de una pesadilla como la de Zosia constituye por consiguiente un problema intelectual serio para los teístas filosóficos clásicos. Pero para entender por completo el problema que el mal le plantea a un teísta tenemos que considerar, tan concretamente como sea posible, que la historia está inundada de pesadillas inimaginables como la de Zosia. De hecho, aunque nosotros los creyentes muchas veces expresamos con elocuencia cómo el diseño intrincado del cosmos y su gran belleza son una evidencia de un Creador que es toda bondad, también debemos confesar con honestidad que el mundo está lleno de sucesos que demuestran la inexistencia de un Dios que es bueno y todopoderoso o la existencia de un dios malvado que es muy poderosos que le hace competencia.

Adrio König sin duda expresa una impresión que muchos comparten: «Cualquiera que se rehúsa a idealizar la realidad sino que la mira directa a los ojos, ve a su alrededor más señales de lo demoníaco que del verdadero Dios. Ciertamente en este mundo hay más dolor y miseria, injusticia y violencia que amor, prosperidad, justicia y gozo.⁷

Por lo tanto, la intensidad y el alcance de un mal radical en el mundo es un problema significativo para los teístas cristianos de la filosofía clásica. Si lo consideramos de manera concreta y no nos aislamos en abstracciones romantizadas ni idealizaciones parapetadas, la dimensión macabra de la realidad parece requerir cierta variación en la comprensión de Dios que tiene la filosofía clásica occidental. ¿Cómo podemos creer de manera inteligente y moral que un Dios que es totalmente amoroso es totalmente soberano en el mundo cuando el mundo que él se supone controla de manera metódica es de muchas maneras una abominación patente?

Himnos de alabanza y gritos de terror. Sin embargo, hasta esta declaración del problema del mal es demasiado abstracta. No llega a captar la agudeza de la antinomia que crea el sufrimiento radical por creer en un Dios todo amoroso y soberano. Como el propio problema del mal, la antinomia debe hacerse tan concreta como sea posible para que pueda comprenderse de manera adecuada.

Nada expresa más concretamente la fe y confianza de la iglesia en la soberanía controladora de Dios que sus himnos tradicionales. Con la visión de alcanzar una percepción implacablemente honesta del problema que enfrentamos, considere la siguiente posibilidad como algo muy real: Mientras a Zosia la sujetaban por la fuerza y la torturaban, mientras ella gritaba y los guardias se reían y su mamá se volvía loca, en ese mismo momento, en otros rincones de la tierra, quizá tan solo al doblar de la esquina, los

cristianos se reunían y cantaban himnos tradicionales de alabanza al Señor, himnos que exaltan al Creador por su fidelidad, su cuidado amoroso del mundo y su protección providencial para con sus hijos.

Que sepamos, una congregación muy cercana al infierno de Zosia cantaba el famoso himno de Sandell «Day by Day» [Día en día].

Protección prometes a tus hijos
Porque son tesoro para ti;
Hallo en ti constante regocijo,
Sé que tú velas por mí....

Si el afán y la aflicción me llegan,
Estará tu mano junto a mí.
Y después en la postrera siega,
Moraré ya junto a ti.⁸

El himno capta de manera conmovedora la teología tradicional de la iglesia con relación al carácter de Dios, su meticuloso cuidado providencial y, por consiguiente, la piadosa resignación que, según las enseñanzas de la filosofía clásica, debe caracterizar a los creyentes que verdaderamente confían en su Padre celestial. Al seguir la exhortación de Agustín, debemos considerar que todo el mal que se nos inflige, no importa cuán doloroso sea, proviene de la mano de nuestro Padre ya que, de acuerdo a dicha enseñanza, nadie puede hacernos nada a menos que él lo permita y él lo permite por una buena razón específica.⁹

Himnos como este le han dado paz y seguridad a innumerables creyentes a través de los siglos. Pero si no nos tapamos nuestros oídos, los gritos de Zosia y la risa de los Nazis perseguirán nuestro canto. ¿Acaso no era Zosia «tesoro» de Dios? ¿Por qué ella no tuvo protección?

Lo que es más, ¿puede alguien en realidad considerar «el afán y la aflicción» que ella y su madre soportaron como algo que provenga de «la mano de un padre»? Y si es así, ¿de qué clase de padre estamos cantando? Incluso, algunos se atreverían a preguntarse ¿tal vez Zosia (y sus seis millones de parientes) no estaban incluidos en el cuidado amoroso de Dios porque ella era judía? ¿No es semejante sugerencia —muy común en la historia de la iglesia— tan desconsideradamente superficial y no cristiana como demoníacamente insensible?¹⁰ ¿Acaso no crucificamos todos a Cristo? ¿Acaso no pagó él ya el precio por todos los pecados? ¿Acaso los niños cristianos no sufren a veces horriblemente?

En cualquier caso debiéramos preguntarnos qué clase de Dios infligiría

o «permitiría» algo así como este horrendo salvajismo a una niña inocente por cualquier razón y mucho menos por algo que supuestamente hicieron sus ancestros lejanos. Semejantes «explicaciones» solo expresan y exacerbaban el problema que necesita explicación. Los gritos infantiles y la risa nazi de Zosia y sus predadores dominan cualquier consolación que puedan traernos himnos como «Día en día». Sin duda alguna, que si seguimos el consejo de König y nos rehusamos a «idealizar la realidad» y la miramos directo a los ojos, se vuelve cuestionable si la letra de este himno y de todos los himnos como este sigue proporcionando algún consuelo verdadero. Algunos de nosotros incluso cuestionan si tienen significado alguno a la luz de experiencias tan horrendas como la de Zosia.

Otro himno que capta bastante bien la teología filosófica clásica de la providencia de Dios, un himno que muy bien podía estarse proclamando con mucho entusiasmo mientras la madre de Zosia enloquecía es el famoso himno de Lloyd «My Times Are in Thy Hand» [En tus manos están mis tiempos].

En tus manos están mis tiempos
cualesquiera que estos sean:
Agradables o dolorosos, brillantes u oscuros,
como mejor te parezcan a ti.

En tus manos están mis tiempos:
¿Por qué he de temer o dudar?
La mano de mi padre nunca permitirá
que una lágrima innecesaria su hijo haya de derramar.¹¹

Una vez más, si tenemos el coraje de permitir que la antinomia entre la letra de este himno y los gritos de tortura de Zosia nos involucren en un nivel concreto, la antinomia raya en lo insoportable. ¿Qué significa afirmar que la mano de este Padre todopoderoso y todo amoroso «nunca permitirá que una lágrima innecesaria su hijo haya de derramar» cuando se afirma en la cercanía de una niña a quien acaban de sacarle los ojos y de los gritos de la aterrorizada madre de Zosia? En este contexto en concreto, ¿acaso no se está presentando a Dios casi en términos hitlerianos al sugerir que un hecho como este proviene de su mano y que sucedió «como mejor te parezca a ti»? Lo que es más, ¿acaso semejante concepto no socavaría de manera significativa el apremio divino que uno debe tener para confrontar semejante maldad como algo a lo que Dios sin lugar a dudas se opone?¹²

Y lo mismo sucede con otros cientos de himnos más que las congrega-

ciones cristianas de todo el mundo cantan rutinariamente y que de hecho podrían haber estado cantando en el momento de la tortura de Zosia. Puede que haya subido al cielo junto con los gritos y la risa siniestra, la proclama cantada de que «tras una providencia sombría él [Dios] esconde un rostro sonriente» o «Sus propósitos madurarán pronto, se revelan a cada instante ... puede que el capullo tenga un amargo sabor pero dulce será la flor».¹³ Al parecer, debemos creer que la tortura de Zosia no fue más que el capullo amargo de una hermosa flor de designio divino. Se supone que afirmemos que aquí, detrás del aparente rostro serio (los guardias nazis), está el rostro escondido de Dios, soberano y sonriente.

Divinizar la pesadilla. Yo considero que semejantes conceptos sencillamente añaden una dimensión divina a la atrocidad del barbarismo que estamos considerando y por lo tanto lo intensifican infinitamente. Ya no solo tenemos que luchar contra el propósito de los guardias nazi, eso ya es una pesadilla suficiente; ahora tenemos que luchar intelectualmente con el supuesto propósito de un Dios soberano y sonriente que los usa para lograr sus propios fines providenciales y hermosos. De alguna manera parece que aquí el plan de los nazis recibe aprobación divina. Sin embargo, aunque debemos ver este plan de los nazis como algo diabólicamente maligno, al parecer se supone que aceptemos que el plan de Dios al ordenar o permitir la conducta de los nazis es perfectamente bueno.

Dentro de la teología filosófica clásica que se expresa en muchos himnos tradicionales, tal conclusión parece inevitable por muy desagradable que parezca y por muy contraria que resulte a nuestra razón ya que el fundamento de la descripción filosófica clásica de la relación de Dios con el mundo es la convicción de que cualquier cosa que suceda debe encajar de alguna manera en el plan soberano de Dios. A la postre todas las cosas tienen que seguir un plan que en detalle Dios conoce de antemano y lo dispone. Así que ya sea que hablemos de que Dios «ordena» o «permite» que el mal ocurra, siempre debe haber un propósito divino para el mismo. Todo es ordenado por Dios porque «Dios dispone todas las cosas para el bien de quienes lo aman» (según la interpretación común que se da a Romanos 8:28). En el pensamiento teológico clásico los sucesos pueden producirse «contra la voluntad de Dios» pero paradójicamente nunca pueden ocurrir fuera de la voluntad de Dios.¹⁴

R.C. Sproul presenta bien la lógica filosófica clásica detrás de la comprensión de la omnipotencia como un omni-control:

Si hay una sola molécula en este universo que anda suelta, totalmente

libre de la soberanía de Dios, entonces no tenemos garantía de que alguna vez se cumpla una sola de las promesas de Dios. Tal vez esa sola molécula independiente arruinará todos los planes grandes y gloriosos que Dios ha hecho y nos ha prometido ... Quizá esa única molécula será la cosa que impide que Cristo regrese.¹⁵

Entre una multitud de otros problemas, esta línea de razonamiento de «todo o nada» parece no tener en cuenta la teoría cuántica contemporánea la cual opera con éxito con una comprensión puramente estadística de la regularidad natural.¹⁶

Pero el asunto que nos ocupa está relacionado con el problema del mal. Aunque este modelo de omnicontrol de la soberanía divina pudiera proporcionar un sentido de seguridad a muchos creyentes, funciona como una especie de megáfono cósmico para los gritos macabros de los casos Zosias del mundo, si no huimos del mundo concreto hacia el reino de las abstracciones idealizadas. Cuando no retrocedemos por miedo al mirar al mal en sus manifestaciones concretas, toda esta palabrería comienza a sonar hueca y raya en convertirse en algo carente de significado incluso positivamente inmorale, como sugiere Iván en *Los hermanos Karamazov*.¹⁷

El mal y la búsqueda de un culpable. No obstante, la teología de la providencia soberana y completamente controladora de Dios, que se expresa a través de los himnos de la iglesia occidental ha permeado la teología cristiana y la cultura occidental en general. Con semejante opinión, es difícil sorprenderse al encontrar creyentes e incrédulos por igual, tanto en el pasado como en el presente, que instintivamente le atribuyen diferentes males a la «misteriosa voluntad» del Dios todo-santo de la Biblia.

Para mencionar unos pocos ejemplos con los que estoy familiarizado en lo personal, hace poco un periódico local citó la madre de una niña de doce años que años atrás una persona malvada raptó, violó y mató. Durante el transcurso de la conversación acerca de que el asesino pronto sería puesto en libertad (¡por buena conducta!) la mujer admitió con tristeza que ella nunca había perdonado a Dios por llevarse a su hija el día que la asesinaron. Ella confesó que perdió su fe cuando perdió a su hija.

¿Pero tendríamos que preguntarnos, qué podía haber llevado a esta pobre mujer a culpar instintivamente a Dios por la muerte diabólica de su hija? ¿Qué puede haberla inspirado a implicar a Dios por lo que una persona retorcida y malvada escogió hacer? ¿No sería la suposición cultural generalizada, que se deriva de la teología filosófica clásica y de la himnología tradicional de la iglesia, que creer en Dios significa aceptar que todas las cosas

proviene «de la mano del Padre»? ¿No sería la creencia arraigada en que de alguna manera todos los acontecimientos, a pesar de lo horrendos que sean, encajan en el plan de Dios y, por tanto, el sufrimiento atroz de esta jovencita de alguna forma tiene que tener un propósito divino? De hecho, si la mano de Dios el Padre supervisa cada acontecimiento en la historia mundial y si, como dice el himno, «la mano de mi padre nunca permitirá que una lágrima innecesaria su hijo haya de derramar», ¿no tenía razón esta mujer al pensar que al fin y al cabo era la voluntad de Dios, no solo la voluntad del asesino de su hija, lo que hizo que esta soportara una experiencia tan inconcebible?

Estas ideas están ampliamente difundidas tanto dentro como fuera de la iglesia, afuera muchas veces en forma de ira, como en el caso de esta madre atormentada; adentro muchas veces en forma de clichés. Se expresa en la ira de un joven hacia Dios por dejarlo paralítico a causa de un accidente inusitado de rugby así como en la seguridad superficial e insensible que el tele evangelista les dio a la gente de la ciudad de Oklahoma al día siguiente del trágico bombardeo de su Edificio Federal en la primavera de 1995, que Dios «iba a hacer grandes cosas» en Oklahoma y que todas las personas de esta buena ciudad debían «esperar un milagro!». (Uno se pregunta qué consuelo traería esta «palabra de aliento» a las docenas de padres de los niños asesinados.) Se expresa en la indignación de un hombre hacia Dios por quitarle a su cariñosa y joven esposa a causa de la leucemia, así como en la seguridad que otro hombre le da a este esposo angustiado de que «Dios sabe lo que hace» y que «los caminos de Dios no son nuestros caminos», que «Dios todavía está en su trono», «que no hay mal que por bien no venga», que «todas las cosas obran para bien» y cosas por el estilo.

Por supuesto, la ortodoxia cristiana siempre ha enseñado que Dios es omnipotente y tienen razón para hacerlo. La Escritura es inequívoca en este aspecto. Pero la pregunta que se impone es esta: ¿Implica esta omnipotencia que Dios lo controla todo, como la tradición filosófica clásica se ha inclinado a asumir según lo que enseña Agustín? ¿El hecho de afirmar que Dios es omnipotente lo compromete a uno con la idea de que detrás de cada suceso en particular yace un propósito divino, como sugieren los himnos ya mencionados? Si es así, entonces parece que debemos considerar ambos, la ira del incrédulo y la piedad superficial y trillada del creyente, como esencialmente correctas. El tormento de Zosia, por consiguiente, sí proviene de la mano amorosa del Padre celestial.

Sin embargo, en lo que sigue yo propongo una comprensión alternativa,

una que yo creo caracteriza tanto a la Biblia y a la iglesia pre-agustina y una que evita las consecuencias inaceptables del modelo agustino.¹⁸

No obstante, lo que quizá es aun más perturbador es la tendencia de la iglesia de ir más allá de meramente suponer que Dios tiene una razón misteriosa para permitir el sufrimiento hasta el punto de especificar cuál es esta razón: el deseo de Dios de castigarnos por nuestros pecados. Mientras que no hay dudas de que la Biblia enseña que a veces Dios usa el sufrimiento para castigar o disciplinar a las personas, este motivo no alcanzó el status de una explicación universal del mal hasta Agustín.¹⁹ Desde Agustín, esto se ha constituido en la explicación más frecuente en la iglesia y en la cultura occidental en general de por qué las personas sufren. Aunque esta se opone directamente a la comprensión estándar de la expiación entre los protestantes (en la cual ya todo pecado ha sido expiado), y aunque todo un libro de la Biblia está dedicado a su refutación (Job) y aunque Jesús mismo enseña en contra de esto (Lc 13:1-5; Jn 9:1-5), no obstante ha dominado la manera de pensar de la iglesia al respecto a través de la historia y sigue ejerciendo una fuerte influencia en la actualidad.²⁰

Cada vez que respondemos a la desgracia con la pregunta: «¿qué hice para merecer esto?» estamos haciéndonos eco de esta teodicea tradicional. Cada vez que preguntamos (como lo hace incesantemente nuestra cultura): «¿por qué a la gente buena le pasan cosas malas», estamos reflejando la suposición generalizada de que se espera que las cosas malas le sucedan a la gente mala.²¹ Así es como Dios «hace las paces» y los pecadores tienen su merecido.

Cuando a veces los cristianos bien intencionados atribuyen la enfermedad de una persona o el hecho de que no se cure a su supuesta falta de fe, dicha suposición también entra en juego. Cuando varias personas tratan de explicar el SIDA como el castigo de Dios a la homosexualidad las inundaciones de la región central de los Estados Unidos y los terremotos e incendios de California como la retribución de Dios por el pecado o cuando los creyentes antisemitas siguen la tradición oscura de la iglesia para explicar el intento de asesinato de la raza judía por parte de Hitler al apelar a su complicidad en la crucifixión de Cristo, esta suposición agustina está en juego. Tenemos que creer que las personas sufren, ¡porque se lo merecen!

«Explicaciones» como esta obviamente logran algo, de lo contrario no hubieran sobrevivido tanto tiempo. Por lo menos, expresan confianza en la absoluta soberanía de Dios (que aquí se define como «control») lo que parece proporcionar a muchos creyentes una gran seguridad. A pesar de lo

mal que las cosas puedan aparecer, dice este punto de vista, todo está bajo el control de Dios. Todo procede tan divinamente como fue planeado. De alguna manera todo encaja. Como dijo Boecio: «Dios, el autor de todas las naturalezas, dirige y dispone ... todas las cosas hacia el bien.... Todo el mundo piensa que el mal prevalece mucho en la tierra, pero si usted pudiera ver verdaderamente el plan de la providencia, percibiría que no hay lugar para el mal en lo absoluto». ²²

Sin lugar a dudas a la mayoría de las personas les gustaría pensar que esta creencia es verdad, de ahí el atractivo masivo de la teodicea filosófica clásica de Agustín. Sin embargo, esas mismas «explicaciones» se convierten en el problema que necesita explicación cuando se hace dolorosamente obvio que la vida sencillamente no está bien. En los alrededores de los gritos de Zosia, cuando es nuestro cónyuge el que muere o nuestro hijo al que raptan o cuando fueron nuestros parientes los que fueron asfixiados con gas en Auschwitz, tales explicaciones suenan huecas en el mejor de los casos. Es más probable que suenen positivamente insultantes. ¿Cómo es que Dios no ve esto como un mal? ¿Qué pudo haber hecho usted (a diferencia de otra persona?) para merecer esto? ¿Qué clase de Dios tan siquiera consideraría castigarlo, por alguna causa, mediante la tortura de su hijo? ¿Qué propósito divino, bueno y sabio, podría yacer tras el secuestro de un niño?

Llega un punto en que hasta sugerir semejante «buen» plan se convierte en algo tan cruel como ridículo, si seguimos pensando de manera concreta en la realidad del mal. Si no nos resistimos al horror concreto, llega un momento en que las nociones de que Dios tiene un propósito para todo, de que las cosas siempre salen a su manera y de que nada puede oponérsele están a punto de estallar. Entonces estamos listos para abandonar el modelo agustiniano de la soberanía divina y reconsiderar seriamente la comprensión pre-agustina, bíblica de que el mundo está involucrado en una guerra cósmica. Aparte de su base bíblica, ninguna otra visión del mundo realmente tiene sentido en el marco de la pesadilla de Zosia.

El problema con el problema del mal

Este problema intelectual del mal constituye el reto más difícil al teísmo cristiano filosófico clásico. No es de asombrarse entonces que la tradición teológica de la iglesia muchas veces se haya obsesionado con este tema, al menos desde los tiempos de Agustín. Se ha escrito un volumen tras otro con el propósito específico de reconciliar de manera racional la creencia en un Dios que es totalmente bueno y todo poderoso con la realidad de que la

vida a menudo es una pesadilla sin escapatoria. De hecho, no estaríamos exagerando el asunto si dijéramos que ningún otro problema teológico ha consumido más energía intelectual, tiempo y tinta que este.

Sin embargo, esta manera de formular el problema del mal tiene tres características más bien curiosas que cuestionan las suposiciones que le dieron origen. Primero, al menos de acuerdo a la manera de pensar de muchos teístas (incluyendo a algunos de los teístas filosóficos clásicos), esta forma de presentar el problema parece hacer que resulte insoluble desde el punto de vista lógico. Esto es raro si el punto de vista teísta filosófico clásico que da origen a este problema es de hecho una visión fiel de Dios. Segundo, en agudo contraste con la historia de la reflexión cristiana dentro de la tradición filosófica clásica, las Escrituras no muestran ninguna conciencia de este problema, un punto que, además, sugiere que las Escrituras reflejan un concepto de Dios (y tal vez del cosmos en general) que difiere del de la tradición filosófica clásica. Tercero, el problema del mal formulado de manera clásica no solo está ausente en las Escrituras sino que la visión del mal que se encuentra en las Escrituras está directamente opuesta al punto de vista que se presupone en esta formulación del problema.

Todo esto sugiere que hay un problema serio y fundamental con el problema del mal según se ha formulado en la tradición filosófica clásica. A continuación voy a desarrollar cada una de estas tres características en su orden respectivo.

Lo insoluble del problema del mal. A pesar de la gran cantidad de energía intelectual que se ha vertido en este problema por parte de las mentes más brillantes de la iglesia, así como por parte de las personas que no son de la iglesia, el problema del mal, según se ha formulado dentro de la tradición filosófica clásica occidental, no se ha resuelto. De acuerdo con muchos pensadores, esto es así porque este problema, según se plantea aquí, es lógicamente insoluble.²³

El problema fundamental parece radicar en la ecuación filosófica clásica de poder con control y, por consiguiente, omnipotencia con omnicontrol, una ecuación que fuerza a ver el problema del mal como un problema de la soberanía de Dios. Si se acepta que Dios es todo amoroso, todo poderoso y si el poder máximo se define como control máximo, entonces por definición parece no haber lugar para el mal. Si la bondad controla todas las cosas, entonces todas las cosas debían ser buenas.

Sin embargo, Zosia y su madre experimentaron una pesadilla inimaginable. ¿Cómo es posible? Aquí la realidad de nuestra experiencia y las supo-

siciones de nuestra teología parecen contradecirse. Aunque los teólogos filosóficos clásicos han intentado valientemente, y a veces con ingenio, resolver esta contradicción, muchos creen que no ha sido ni se puede eliminar.

Ya hice alusión a la posibilidad de que uno pudiera eliminar la contradicción y a la misma vez retener el punto de vista de que Dios es todo amor y todo poder con simplemente negar que el mundo es malo. Es sorprendente que este punto de vista haya ejercido una fuerte influencia en las reflexiones de la iglesia sobre la teodicea a lo largo de la historia. Algunas de las autoridades más importantes de la iglesia como Boecio y Agustín lo aceptaron categóricamente.

En esencia este punto de vista sostiene que lo que parece malo sencillamente lo parece así debido a nuestra limitada perspectiva sobre «el bien universal». Si tan solo pudiéramos ver algún suceso «malo» desde la perspectiva trascendente, panorámica y eterna de Dios, supuestamente veríamos cómo cualquier suceso «encaja» en el todo cósmico armonioso que ordenó Dios. No importa cuán horrendo pueda parecer el suceso a nuestras perspectivas limitadas, desde la perspectiva universal de Dios y de acuerdo a su voluntad meticulosa y universalmente controladora, el suceso «malo» en realidad contribuye a la belleza del todo.

Por lo tanto, como Agustín y Boecio lo admiten explícitamente, para Dios no hay literalmente ningún mal. «El mal no existe en lo absoluto», dice Agustín, «y no solo para ti [Dios], sino para tu universo creado, porque no hay nada fuera de este que pueda entrar y destruir el orden que tú has establecido en él. Pero en partes del universo hay ciertos elementos que parecen malos debido a un conflicto de intereses».²⁴

Lo que parece malo, porque entre en conflicto con nuestros intereses finitos, es en realidad una dimensión de una armonía superior. Por consiguiente, para Agustín nosotros debemos considerar todo como que proviene de la soberana y amorosa mano de Dios. Incluso cuando una persona inocente sufre injustamente en manos de otra persona Agustín sostiene: «no debe atribuirlo [su sufrimiento] a la voluntad de los hombres o de los ángeles o de algún espíritu creado sino más bien a la voluntad de aquel que le da poder a las voluntades».²⁵

Se espera que creamos que los guardias nazis, solo podían hacerle a Zosia aquello que Dios explícitamente les dio poder para que le hicieran. Así que ella y su madre, junto con el resto de nosotros, aparentemente espera que atribuyamos esta tragedia no tanto a la voluntad de los diabólicos

soldados Nazis como a la voluntad del creador de Zosia. ¿Por qué desearía el creador de Zosia una cosa así? Nuevamente Agustín declara:

«Dios nunca hubiera creado nada cuya maldad él conociera de antemano a menos que él supiera de la misma manera para qué fines a favor de lo bueno lo convertiría y así embellecer el curso de las edades como si fuera un poema exquisito que resalta con una antítesis. Porque las que llamamos antítesis están entre los adornos más elegantes del lenguaje ...

Como entonces, estas oposiciones de contrarios dan belleza al lenguaje, así la belleza del curso de este mundo se logra mediante la oposición de contrarios, dispuesta, por así decirlo, mediante una elocuencia no de palabras sino de cosas».²⁶

La tortura de Zosia y todo el dolor del cosmos, está «dispuesta» divinamente porque el cosmos, como un poema, es más hermoso cuando «se destaca con una antítesis». La «oposición de contrarios» hace que la creación de Dios sea aun más «exquisita». En este sentido en última instancia no hay maldad.

Semejante enfoque tiene algún atractivo cuando el mal se considera solamente en un nivel abstracto como «la ausencia del bien». Como se dijo antes, es ciertamente reconfortante creer que no hay mal que por bien no venga.

Pero cuando el mal se considera en todas sus dimensiones en un nivel concreto, la suposición de que hay una perspectiva superior que armoniza todas las partes en conflicto de esta existencia terrenal, que a veces es como una pesadilla, se vuelve sencillamente inaceptable. Como grita Iván en *Los hermanos Karamazov*: «Renuncio totalmente a la armonía superior.... No merece la lágrima ... de un niño torturado».²⁷

Afirmar que lo que le sucedió a Zosia no fue, desde cualquier perspectiva, completamente malvado suena no solo superficial sino como si también formara parte de la maldad del asunto en sí. Sin embargo, por mucho que protesten los teólogos, si se considera detenidamente esta afirmación, pareciera que pone a Dios como un nazi y la carnicería de Zosia por parte de los nazis como algo piadosa y de alguna manera misteriosa. Hitler y la mayoría de los nazis creían que la exterminación de los judíos era «buena» solo en el sentido de que era un paso necesario hacia un «bien mayor». Si el enfoque agustiniano filosófico clásico es correcto, el único error que cometieron los nazis fue determinar cuál era el «bien mayor».

Si, además, consideramos que un Dios quien, según las Escrituras, siente un odio apasionado hacia el mal sostiene este punto de vista divino panorámico, dentro del cual toda maldad es supuestamente un «bien secreto», la solución se vuelve todavía más problemática. Porque ciertamente no está claro cómo Dios pudiera odiar lo que él mismo desea y ve como un ingrediente que añade al bien del todo. Si al final todas las cosas se interpretan a sí mismas como acordes a un plan divino prediseñado, ¿cómo puede Dios odiar algo genuinamente?

No obstante, en términos bíblicos Dios es completamente santo precisamente debido a su odio santo hacia el mal. El mal es malo precisamente porque Dios lo odia. Por ejemplo, leemos:

«No hay lugar en tu presencia para los altivos, pues aborreces a los malhechores. Tú destruyes a los mentirosos y aborreces a los tramposos y asesinos» (Sal 5:5-6).

«Quien teme al Señor aborrece lo malo; yo aborrezco el orgullo y la arrogancia, la mala conducta y el lenguaje perverso» (Pr 8:13).

«Tú amas la justicia y odias la maldad» (Sal 45:7).

«El Señor examina a justos y a malvados, y aborrece a los que aman la violencia» (Sal 11:5).²⁸

Por lo tanto, todos los que amen al Dios santo, deben odiar el mal igual que él (Sal 97:10; Am 5:15). Efectivamente: «Quien teme al Señor aborrece lo malo; yo aborrezco el orgullo y la arrogancia, la mala conducta y el lenguaje perverso» (Pr 8:13).

Sin embargo, este tema central en las Escrituras presupone que el mal existe tanto para Dios como para los humanos, que no es la voluntad de Dios y que, por tanto, algunos seres (aquellos que son malos) tienen la capacidad de actuar contra la voluntad de Dios. Este requiere la comprensión de que es posible que algunos seres (al menos los ángeles y los humanos) se resistan genuinamente e incluso desbaraten, cualquier modelo que Dios desee que sus vidas sigan. Requiere aceptar el punto de vista de que Dios, por cualquier razón, diseñó el cosmos de manera que las cosas no siempre salgan a su manera y de hecho puede que deteste la manera en que algunas cosas están saliendo. Requiere el punto de vista que Dios no monopolice el poder y, por tanto, esa omnipotencia no puede igualarse con un omnicontrol minucioso. Por consiguiente, implica que no encontremos solaz en

ningún punto de vista que trate de reducir el mal a una antítesis estética que secretamente contribuya a la armonía superior del todo cósmico.

Pero es precisamente esta visión de la omnipotencia como omnicontrol lo que la perspectiva teísta filosófica clásica implica y lo que muchas veces han afirmado de forma explícita. De ahí que siempre se haya inclinado fuertemente en la dirección de afirmar que en última instancia el mal encaja en el plan de Dios soberano y hermoso aunque él (paradójicamente) lo odie. Como enseña Agustín, el mal puede ir contra la voluntad de Dios pero no ocurre fuera de esta. Lo insoluble del problema filosófico clásico del mal radical precisamente en lo incomprensible de esta posición.

Libertad y providencia. Esto no es decir que la tradición filosófica clásica haya negado explícitamente que los humanos, e incluso los ángeles, tengan libre albedrío. Al contrario, excepto en algunas formas extremistas del calvinismo, la libertad de las criaturas siempre se ha afirmado de alguna manera. Por lo tanto la capacidad de estas criaturas de ir de alguna manera en contra de la voluntad de Dios siempre se ha afirmado también.

Lamentablemente, esta trayectoria de reflexión que se centraba en la autodeterminación de los ángeles y los humanos, una línea de reflexión implícita en la narrativa bíblica y explícita en la iglesia primitiva preagustiniana, se comprometió grandemente con el aumento de la influencia de las categorías platónicas y aristotélicas que tuvieron su clímax en la síntesis neoplatónico/cristiana de Agustín. Por ahora, todas las cosas, incluyendo acciones libres, estaban subsumidas a la voluntad divina soberana. Esto hace que la libertad de las acciones en cuestión quede ambigua, por no decir más.²⁹

De ahí que, aunque tanto Agustín como Boecio (para no mencionar a Aquino, Lutero y de hecho a la mayoría de los teólogos en la tradición filosófica clásica) afirmaron que el mal se originó a partir de la libertad de las criaturas, no en Dios, no obstante ellos sostenía que había un propósito divino trascendente detrás de la voluntad de las criaturas; eso según lo que hemos visto, significaba que el mal perpetrado por una criatura contribuía al fin y al cabo a un bien superior. Para estos autores la culpa del mal implicaba a la criatura, aunque el mal como un elemento preordenado de un bien superior se le acreditaba a Dios. Por ejemplo, estos teólogos por lo general afirmarían ambas cosas que los soldados nazis eran culpables del mal que libremente le infligieron a Zosia y a su madre y que, sin embargo, Dios ordenó el suceso para un bien superior.

Este enfoque entonces quería sostener ambas, la libertad de las criaturas y la soberanía absoluta (definida aquí como un control minucioso) de

Dios. Ellos querían aceptar la libertad responsable desde el punto de vista moral de las criaturas pero también retener la creencia de que todos los sucesos, incluyendo las acciones libres y moralmente responsables, seguían un modelo divino y por tanto encajan en la voluntad final de Dios para su creación.

No obstante, por desgracia la maniobra sencillamente no puede resultar coherente de manera lógica, a pesar de los mejores esfuerzos de algunos de los mejores cerebros de la iglesia para hacerlo así. Aunque está fuera del alcance de esta obra intentar defender este punto, la postulación de un modelo divino preordenado socava lógicamente la fuerza de ver las criaturas como verdaderamente libres y viceversa. Así que al final yo argumentaría que lo paradójico de esta «solución» sencillamente reposiciona lo paradójico del problema del mal para cuya solución se diseñó. De hecho, es el problema del mal una vez más pero replanteado desde una dirección diferente.

Sin embargo, algunos teólogos dentro de la tradición filosófica clásica han sido un tanto más consistentes de manera lógica al solucionar las implicaciones del concepto de libertad y por lo tanto han calificado la comprensión filosófica clásica de la omnipotencia de Dios como un omnicontrol restringido. Especialmente en la era posreforma muchos han rechazado explícitamente la suposición de Agustín de que la voluntad de Dios nunca puede ser frustrada. Estos teólogos (a los que tradicionalmente se han catalogado como arminianos) han visto que la afirmación de la libertad de las criaturas implica que Dios no siempre se salga con la suya.

Este enfoque, si se pone en práctica de manera coherente, elimina la contradicción antes mencionada entre la experiencia de los gritos de Zosia y la teología filosófica clásica del poder de Dios precisamente porque elimina la ecuación filosófica clásica de poder ideal y control máximo que le dio origen. No obstante, lamentablemente, este punto de vista apenas se ha puesto en práctica de manera coherente. Para ser más específicos, hay cuatro problemas que han tenido la tendencia a rodear el enfoque arminiano tradicional para entender la libertad y el mal, todo lo cual está relacionado con el hecho de que no se ha alejado lo suficiente de las suposiciones filosóficas clásicas acerca de Dios.

En primer lugar, los teólogos arminianos por lo general no han seguido la lógica de su perspectiva en la naturaleza de la libertad de las criaturas a su conclusión lógica (y bíblica). Por ejemplo, los teólogos arminianos, a pesar de su punto de vista con relación a la libertad, han aceptado como un todo la comprensión filosófica clásica acerca de la inmutabilidad de Dios, su

eternidad, su impasibilidad y demás. Estos atributos, yo he argumentado en otro lugar, se derivan más de la filosofía helénica que de la Biblia y hacen que la libertad genuina en los seres creados sea imposible.³⁰

En segundo lugar, y estrechamente relacionado con el primer punto, aunque ellos afirman que las criaturas tienen poder para actuar por encima y en contra de Dios, los teólogos arminianos por lo general rechazan la posibilidad de un mal estrictamente gratuito. Es decir, a pesar de su punto de vista de la libertad de las criaturas, ellos han querido (de forma inconsistente a mi modo de ver) afirmar que Dios permite que sucedan determinados sucesos malos para que luego ocurra algún propósito divino.³¹ Por ejemplo, ellos se inclinarían todavía a decir que «Dios tenía sus razones» para al menos permitir que ocurriera la tortura de Zosia.

Por lo tanto, los teólogos arminianos tradicionales en realidad tenían su propio modelo matizado para comprender la providencia, a pesar de su énfasis en la libertad humana. En este aspecto han permanecido dentro de la tradición teísta filosófica clásica. Pero es precisamente esta interpretación tradicional la que socava grandemente las ventajas que tiene su interpretación de la libertad para una teodicea convincente. Todavía seguimos con la pregunta insoluble de teodicea de cómo sería una razón «amorosa» específica para que Dios «permitiera» que a Zosia le sacaran los ojos.

En tercer lugar, y una vez más estrechamente relacionado con su manera filosófica clásica de ver a Dios, los teólogos arminianos por lo general han querido afirmar que Dios posee un conocimiento exhaustivo y detallado de lo que ocurrirá en el futuro. Este punto de vista cuestionaría más la integridad de la libertad de las criaturas dentro de su marco teológico.³² Afirmar que Dios conoce eternamente lo que sucederá con detalles exhaustivos presupone que el futuro está de cierta manera «ahí», detallado exhaustivamente. Pero yo sospecho que por una parte esta interpretación del futuro no es bíblica y quizá por otra socava la apertura a posibilidades que son el *sine qua non* de la responsabilidad moral, la libertad para tomar decisiones. A menos que el futuro en realidad consista (al menos en parte) en posibilidades entre las que las criaturas libres escojan y así a menos que Dios conozca el futuro como que sea (aunque en parte) un reino de posibilidades abiertas (ya que el conocimiento de Dios siempre se corresponde perfectamente con la realidad), entonces la libertad autodeterminante, al parecer, no puede mantenerse de manera coherentemente.³³

Dicho de otra manera, si el conocimiento que Dios tiene del futuro consiste eternamente y de forma exclusiva en un conocimiento «de esto y no de

lo otro» (a saber, esto es exhaustivamente definitivo) en lugar de incluir elementos de «posiblemente esto o aquello» (a saber, esto es indefinido), entonces es difícil entender cómo criaturas libres pueden tener el poder genuino para escoger entre «esto y aquello». Ni tampoco es fácil aceptar el significado claro de muchos pasajes de la Escritura que hablan de que Dios cambia de idea o que hablan en términos hipotéticos («quizá») y condicionales («si ... entonces»).³⁴

Es esta interpretación del futuro como algo que está eternamente definido en la mente de Dios lo que contribuye grandemente a la suposición de que debe haber una razón divina al por qué Dios permite o explícitamente ordena, que ocurra un determinado suceso malo. Porque si Dios tiene un conocimiento exhaustivo definido de lo que ocurrirá, entonces parece que él, siendo absolutamente bueno, debe tener una buena razón en particular para escoger el crear este mundo en particular en el cual él conoce que este hecho malo en particular ocurrirá sin lugar a dudas.

Por ejemplo, debemos preguntarnos por qué Dios creó a Adolfo Hitler cuando supuestamente sabía con absoluta certeza —y desde siempre— cuáles monstruosidades exactamente él haría. Dios, al parecer, soltó a un perro *pit bull* rabioso sobre la humanidad, sabiendo exactamente lo que este perro haría y a quién se lo haría. Ya que Dios es toda bondad, parece indicar que él debe haber tenido una buena razón en específico para soltar a este (y a cualquier otro) perro rabioso sobre sus hijos. Pero es obvio que una vez estamos frente al problema filosófico clásico del mal. Todavía debemos preguntarnos, ¿cuál será esta buena razón, esta razón superior?³⁵

En mi opinión, los teólogos arminianos de la filosofía clásica no han ofrecido una respuesta adecuada a esta pregunta. Pero la misma forma en que se presenta la pregunta requiere que haya tal razón superior, si de hecho el futuro está ahí para que Dios lo conozca de antemano y de manera exhaustiva. Como ya he dicho, es esta suposición en particular de una razón divina en particular detrás de cada hecho malévolos en el mundo lo que genera la formulación insoluble por parte de la filosofía clásica del problema del mal.

Finalmente y quizá más importante para nuestros propósitos, la teodicea arminiana tradicional se ha debilitado significativamente porque como un todo ha restringido su comprensión de la libertad a la libertad humana. Como mínimo, no ha hecho una apelación sólida a la libertad angelical en sus reflexiones teológicas y por lo tanto ha intentado sacar una explicación del mal casi por completo del ejercicio de la libertad humana (y de un

punto de vista incoherente de la libertad en esto). Sin embargo, cuando se mide contra la inmensidad del cosmos y la enormidad del mal que necesita explicación, la libertad humana parece notablemente pequeña y muy incapaz de soportar el peso cósmico que el enfoque arminiano por lo general ha querido poner sobre esta.³⁶

No obstante, si estamos dispuesto a suspender durante un tiempo la concepción filosófica clásica de Dios como algo que está totalmente por encima del tiempo, del cambio, de la pasividad y como algo que es controlador de forma exhaustiva; y si estamos dispuestos a considerar las implicaciones de la libertad de las criaturas de una manera constante, lógica y bíblica; además, si estamos dispuestos a considerar la posibilidad de que existan las fuerzas espirituales, algunas de las cuales son quizá fuerzas cósmicas grandes que poseen un libre albedrío que es moralmente responsable, al igual que nosotros, entonces, creo yo, estamos en camino a una perspectiva de Dios y de su relación con el mundo en la cual el mal no constituye un problema intelectual insoluble. En pocas palabras, vamos rumbo a adoptar una posición que ve al mundo como un lugar de guerra.

La ausencia del problema en la Biblia. Hasta ahora he hablado de la peculiar insolubilidad del problema del mal como un indicio de que tal vez algo está mal en la manera en que el problema se ha formulado dentro de la tradición filosófica clásica. Una segunda peculiaridad de este problema que también cuestiona las suposiciones filosóficas clásicas acerca de Dios que lo genera es que el problema parece estar completamente ausente en el Nuevo Testamento y pudiera agüirse que en toda la Biblia.

Por cierto, a través de toda la narrativa bíblica hay personas que ocasionalmente expresan convicciones que se acercan a la formulación filosófica clásica del problema del mal. ¿Por qué sufren los justos y a veces se sienten abandonados?, se pregunta David (Sal 10:1; 22:1; 42:9). ¿Qué mal ha hecho Job para merecer el sufrimiento por el que está atravesando? Se preguntan sus amigos. ¿Por qué Dios ha traído hambre y desastre sobre su pueblo? Clama Jeremías (Lm 2:20-22). ¿Por qué tal hombre nació ciego? Se preguntan los discípulos de Jesús (Jn 9:1-5). ¿Qué propósito divino podría tener que una torre cayera sobre una multitud de gentiles? Se preguntan otros (Lc 13:1-5).

Sin embargo, lo que resulta interesante de todo esto es que las propias Escrituras nunca enseña que estas preguntas estén basadas en una comprensión de Dios precisa! Por cierto, que algunos relatos enseñan claramente que a veces la aflicción nos llega como castigo o disciplina por parte de

Dios, como ya se mencionó (por ejemplo, Gn 18:20—19:29). Incluso, en ocasiones hay varios pasajes que se malinterpretan enseñando que el propio Jehová es la causa del mal (véase el capítulo cuatro). Pero la Biblia nunca enseña que el sufrimiento sea siempre, ni tan siquiera usualmente, una forma de castigo divino.

De hecho, como se mencionó anteriormente, en varios lugares parece que las Escrituras refutan directamente esta posición. El libro de Job, yo expreso más adelante, es un asalto prolongado a esta errónea concepción de Dios, «como si llevara una contaduría moralista» (véase el capítulo cuatro). La falsa suposición dicótoma que se refleja a lo largo de este diálogo poético, que los sufrimientos de Dios o son su culpa o son culpa de Dios queda refutada tanto por el prólogo de este libro, que le atribuye las aflicciones a Satanás (Job 1—2) y por los monólogos divinos en los que Jehová no asume la responsabilidad por las aflicciones de Job sino que más bien se refiere a Job, a la inmensidad y complejidad de la creación, una creación que incluye las fuerzas del caos (como Leviatán [cap. 41] y Behemot [40:15-24]) que se necesitan domar).

De manera similar Jesús socava las suposiciones erróneas de sus discípulos de que la causa de la ceguera tuviera algo que ver con la ética del hombre ciego o de sus padres (Jn 9:1-5; cf. capítulo ocho). Él enseña explícitamente que las catástrofes no son necesariamente muestras del pecado de la víctima o del juicio de Dios (Lc 13:1-5). De hecho, como veremos en los capítulos seis y siete, cada vez que Jesús sí identifica un plan espiritual detrás de un mal en el mundo, él la identifica como de Satanás y no de Dios.

Lo que aboga por el mismo punto de una forma más general es la sencilla observación de que los autores bíblicos en general parecen ignorar ampliamente cualquier contradicción entre su fe en un Dios que es toda bondad y todopoderoso por un lado y por el otro la realidad de un intenso sufrimiento en el mundo. Como nota Walter Wink específicamente acerca del Nuevo Testamento: «Los primeros cristianos dedicaron mucha energía a descubrir el significado de la muerte de Jesús, pero en ningún lugar ofrecen alguna justificación de Dios frente a un mundo malvado. No les parece asombrar o ni siquiera perturbar el mal como un problema teórico».³⁷

En efecto, y para seguir a Wink, podríamos ir un poco más allá: mientras que el problema intelectual de la iglesia ulterior con el mal consistía en el hecho aparentemente obvio de que el mal no es lo que uno esperaría en un mundo que gobierna un Creador que es totalmente bueno y meticulosamente soberano, los primeros discípulos, incluyendo los primeros padres

posapostólicos, parecían pensar que el mal era precisamente lo que uno debiera esperar en este mundo. En ninguna parte del Nuevo Testamento no hay el menor indicio, ni tampoco en la iglesia posapostólica primitiva, de que alguien hiciera la pregunta anteriormente mencionada que las personas de la era moderna hacen por instinto: «¿Por qué a la gente buena le pasan cosas malas?»³⁸ Por el contrario, estos primeros cristianos más bien enseñaban que el sufrimiento en este mundo es precisamente lo que una persona debiera esperar, especialmente si es «buena».³⁹

¿Pero por qué existe esta diferencia radical entre la visión del mal que tenía la iglesia del Nuevo Testamento y la iglesia primitiva posapostólica y la iglesia posagustiniana posterior, especialmente ya que se espera que la doctrina de la iglesia esté arraigada en las Escrituras? ¿Cómo es que la iglesia posterior se obsesionó tanto con algo que el Nuevo Testamento prácticamente ignora?

Obviamente la respuesta no es que Jesús ni sus discípulos no estuvieran familiarizados con el verdadero sufrimiento. Ni tampoco la respuesta es que ellos carecían de la sagacidad intelectual para ver que una creencia en un Dios que es toda bondad, quien ejerce un control exhaustivo sobre el mundo, es inconsistente ante la preponderancia del sufrimiento injusto en el mundo. Como se sugirió anteriormente, la respuesta es más bien que uno funciona en una visión del mundo como un lugar de guerra, donde se espera el mal, mientras que la otra no.

Dicho de otra manera, en contraste con la iglesia posterior, ni Jesús ni sus discípulos parecían entender el poder absoluto de Dios como control absoluto. Ellos oraban para que se hiciera la voluntad de Dios en la tierra pero eso asume que ellos entendían que la voluntad de Dios todavía no se estaba haciendo en la tierra (Mt 6:10). De ahí que ni Jesús ni sus discípulos asumieran que tenía que haber un propósito divino detrás de cada acontecimiento de la historia. Más bien ellos entendían que el cosmo estaba poblado por una miríada de agentes libres, algunos humanos, algunos angelicales y muchos de ellos malignos. La manera en la que se desarrollan los acontecimientos en la historia se entendía tanto como un factor de lo que estos agentes desearan individual y colectivamente como un asunto de lo que Dios mismo quisiera.

Por ejemplo, la incapacidad de Pablo de llegar a Tesalónica no tuvo nada que ver ni con lo que él quería ni con lo que Dios quería: En su mente esto fue solo el resultado de que Satanás se lo impedía (1 Ts 2:18). De manera similar, la sordera o la mudez de una persona no tenía nada que ver ni con lo

que esa persona quería ni con lo que Dios quería: para Jesús, al menos, había veces en que esto era el resultado de los demonios (Mr 9:25). O para citar un ejemplo del Antiguo Testamento, la demora en la ayuda celestial en respuesta a la oración desesperada de Daniel no tuvo nada que ver ni con Daniel ni con Dios: ¡ambos querían la oración respondida! De acuerdo con esta obra inspirada, más bien tuvo que ver con un poder demoníaco amenazador que interfirió con todo el proceso (Dn 10; cf. Sal. 82).

Todo esto me lleva la tercera y más importante característica de la formulación filosófica clásica del problema del mal: Su fracaso al expresar el papel fundamental que Satanás y los ángeles malos desempeñan en la interpretación que el Nuevo Testamento da del mal en el mundo.

Satanás en el Nuevo Testamento y en la iglesia posterior. La diferencia principal en las perspectivas entre el Nuevo Testamento y la iglesia posapostólica primitiva por una parte y Agustín y la iglesia posterior por la otra es que la primera casi de forma unánime ubica la razón primordial del por qué existe mal en el mundo en la voluntad maligna de Satanás, mientras que la iglesia post-Agustín y toda la tradición filosófica clásica que le siguió tiende paradójicamente a ubicar la razón principal para el mal dentro de la voluntad misteriosa, omni-benevolente y totalmente abarcadora del creador. «La providencia», escribe Boecio, «es el poder directo inmutable que da forma a todas las cosas que sucederán». Es un «orden definido [que] abarca todas las cosas» ya que «el creador de toda naturaleza ... dirige y dispone todas las cosas para bien». Por lo tanto, concluye Boecio, un creyente debe «considerar como nulo todos los males que abundan en la tierra». ⁴⁰

De ahí que en lugar de combatir a un agente malvado que se cree que inflige mal sobre la tierra, en los escritos de Boecio se nos alienta a aceptar toda aquello que se considere tan malo como que viene de un agente que es todo bien, el «creador de toda naturaleza [que] dirige y dispone todas las cosas para bien». Agustín expresa su punto de vista de manera similar. Para poner el contraste en su forma más escueta: el problema filosófico clásico del mal está en la dificultad de conceptualizar el motivo de Dios para ordenar o al menos permitir que ciertos males ocurran. En contraste, el Nuevo Testamento asume en todas partes que la razón primordial detrás de todo mal en el mundo se haya en Satanás, no en Dios.

Por consiguiente, la iglesia posterior adquirió un problema intelectual con el mal que el Nuevo Testamento sencillamente no tiene. Por distintas razones la iglesia ulterior trató de entender el mal como una función de la

providencia totalmente buena y controladora de Dios más que como una función del dominio malvado de Satanás sobre el mundo.⁴¹

L primero es problemático mientras que lo último no lo es, si se asume (como lo hace el Nuevo Testamento) que el libre albedrío angelical es inteligible. Si un ser con autodeterminación y supremamente malvado gobierna el mundo, entonces no es de sorprenderse que esté inundado de un mal que es horrendo a pesar de que un Creador que es todo bondad y que es omnipotente fue quien lo creó.

Para ser más específico, en el Nuevo Testamento se presenta a Satanás como el «dios de este mundo», «el que gobierna [*archōn*] las tinieblas» y «el príncipe de este mundo» (2Co 4:4; Ef 2:2; Jn 12:31; 14:30; 16:11). Se describe como que posee todos los reinos del mundo y se dice explícitamente que tiene control del mundo entero (Lc 4:6; 1Jn 5:19). Se describe como el que en última instancia está detrás del asesinato, la mentira, la persecución y hasta la enfermedad física (Jn 8:44; 1Jn 3:12; Lc 13:16; Hch 10:38; Ef 6:12-13). Además, a él y a su ejército caído se les presenta como que tienen capacidades sobrenaturales para obstruir la obra del reino, manipular multitudes, ahogar la fe, endemoniar a las personas e incluso mantener a los niños pequeños en esclavitud espiritual (2Ts 2:9,18; 1Co 2:8; Mt 13:19; Mr 7:25; 9:17-22).⁴²

En efecto, la suposición general de tanto el Antiguo como del Nuevo Testamento es que la tierra está virtualmente envuelta de fuerzas cósmicas de destrucción y que el mal y el sufrimiento se deben en sumo caso a este diabólico asedio.⁴³ Como exploraremos a profundidad más adelante (capítulos del seis al ocho), Jesús se definió a sí mismo y a su ministerio más centralmente en términos de guerrear agresivamente contra este reino satánico. Tanto él como sus discípulos reconocían que él había venido para destruir el mal y sus obras y así redimir a su pueblo del reino de la oscuridad, dándoles libertad para el reino de Dios (Jn 3:8; Col 1:13; Heb 2:14; Col 2:13-15). De hecho, como mostraré, todos los distintos aspectos del ministerio de Jesús —sus sanidades, enseñanzas, exorcismos, muerte y resurrección— logran una unidad temática solo cuando se ven sobre el trasfondo de esta guerra cósmica.

A la luz de todo esto, es bastante peculiar que después de Agustín, a lo largo de toda la historia de la iglesia y hasta la actualidad, muy pocos pensadores concibieron a Satanás como que fuera de alguna manera relevante, muchos menos fundamental, en la solución del problema del mal.⁴⁴ Es sorprendente que aquel que en las Escrituras y en los primeros padres posapos-

tólicos se describe como el principal origen del mal y como el que al final está detrás de todos los horrores del mundo se haya obviado por completo en las discusiones acerca del problema del mal.

Por cierto, la figura de Satanás sigue impregnando el pensamiento de la iglesia en otros aspectos a través de la historia, al menos hasta la época del Siglo de las Luces. Como se dijo, la iglesia retuvo al menos un eco de la visión del mundo como un lugar de guerra. Pero en cuanto a llegar a una explicación final para el problema del mal, después de Agustín la pregunta siempre cae en la categoría de la providencia de Dios en lugar de bajo la categoría de la guerra espiritual, es decir, bajo el tópico de lo que Satanás, los ángeles rebeldes y los humanos caídos escogen hacer por libre albedrío en contra de la voluntad de Dios. Con Agustín se vuelve un problema de entender el mal como parte de la voluntad de Dios.⁴⁵

En comparación, el Nuevo Testamento y la iglesia posapostólica primitiva siempre vio el problema del mal en el contexto de la guerra espiritual. El mundo está atrapado en una batalla cósmica y, por tanto, está saturado de un sufrimiento horrendo y de un mal diabólico. Esa es la explicación final para el mal. Nadie antes de Agustín (con la excepción de Orígenes, de una manera peculiar) sospechaba que por encima de esta guerra generada libremente existiera una explicación todavía más fundamental: un programa completamente bueno y determinante en la mente y la voluntad de Dios.⁴⁶

Yo sostengo que la socavación de la explicación final que ofrece la libre acción de los seres humanos y angelicales y por lo tanto la socavación de la guerra cósmica como la explicación final de las cosas con tal de conservar un punto de vista particular helénico acerca de la omnipotencia divina y de la providencia (es decir, como un control meticuloso), es lo que más que ninguna otra cosa genera el insoluble problema intelectual del mal con el que hemos estado luchando a través de las edades. Por ahora debemos preguntarnos cómo nosotros (y los ángeles) somos verdaderamente libres mientras que inevitablemente seguimos la voluntad de Dios; cómo es que Dios de alguna manera desea, o al menos «permite» con un propósito definido lo que él dice en las Escrituras que odia absolutamente; por qué se nos llama a resistir activamente lo que Dios mismo ordena; cómo lo que parece ser grotescamente malo es en realidad algo que contribuye a un bien superior y cómo debe haber al final una razón santa y buena para todo lo que Satanás hace.

Sin embargo, si uno acepta que los seres angelicales y los humanos son

en última instancia agentes libres, y por lo tanto admite la supremacía de la guerra cósmica que ha resultado como una consecuencia de esta libertad, entonces desaparecen las contradicciones.

Una visión del mundo como un lugar de guerra versus un programa providencial. Decir que el Nuevo Testamento y la iglesia posapostólica consideraban la apelación al libre albedrío de los seres humanos y angélicos como la explicación final para todo el mal en el cosmos no es sugerir que estos autores interpretaban a Satanás, los ángeles o los seres humanos como que estuvieran metafísicamente en última instancia junto a Dios. Nunca abordaron la herejía dualista de concebir a las fuerzas del mal como competidores coeternos y de igual importancia a Dios.

Al contrario, los padres del Nuevo Testamento y de la iglesia primitiva enseñaban inequívocamente que solo el Señor Dios es eterno, solo él es todopoderoso y solo él es el creador de todas las cosas.

En este sentido a Dios se le veía como el «por qué» final de la existencia de todas las cosas y todos los seres. Pero sin lugar a dudas, antes de Agustín nadie asumía que Dios fuera el «por qué» final de cómo existían estas cosas y seres.

Aunque la iglesia primitiva nunca ofreció una justificación filosófica detallada de este punto de vista (aunque se movían hacia esa dirección), ellos asumían que los seres libres proporcionaban su propia explicación final para su conducta y por lo tanto el «por qué» las cosas que ellos afectan para bien o para mal se afectan de la manera en que lo son.

En este punto de vista los seres libres pueden, y de hecho afectan genuinamente el curso de la historia. Cuando afectan el curso de las cosas, para bien o para mal, no es necesario que haya una razón superior de lo que puede ubicarse dentro de su propia libre y autodeterminada decisión para explicar por qué el curso de la historia se afectó de la manera en que lo hizo.

A la luz de esto, todavía tiene sentido intentar hacer inteligible el concepto de libertad como autodeterminación; sigue teniendo sentido preguntar por qué el Creador habría creado un mundo riesgoso con semejante libertad radical en oposición a un mundo sin esta, aún tiene sentido investigar todo lo que esto implica con relación al control de Dios, o su carencia del mismo, en la historia; y sigue teniendo sentido preocuparse por cómo esta apertura a la eventualidad puede conciliarse con la garantía de las Escrituras de que el propósito final de Dios para la creación se cumplirá al final. De hecho yo me concentraré en estas preguntas en mi próximo volumen (*Satan and the Problem of Evil*).

Pero si aceptamos la realidad de la libertad humana y angélica, no tiene sentido buscar un «por qué» divino superior para explicar las acciones en particular de cualquiera de estos agentes libres. Por lo tanto, no tiene sentido buscar un «por qué» superior en la voluntad de Dios para explicar qué ocurra cualquier mal en particular en el mundo. Desde una perspectiva del mundo como un lugar de guerra esta búsqueda está equivocada y el problema insoluble que esta genera es en realidad un seudoproblema. El único «por qué» que puede encontrarse se localiza en el agente libre que hace libremente lo que hace.

En cualquier caso, el hecho de que el Nuevo Testamento ubique el «por qué» final de las malas acciones en los seres humanos o angélicos que dan lugar a estas acciones y el hecho de que este por lo tanto atribuya directa o indirectamente la responsabilidad por los males del mundo a las voluntades de los agentes libres y especialmente de Satanás, debiera ser un indicio contundente de que la preocupación occidental de preguntarse cómo el mal encaja en la voluntad soberana de Dios está equivocada. Desde una perspectiva bíblica y desde la perspectiva de la iglesia primitiva, el mal «encaja» en el mundo solo al constituir a lo que sin lugar a dudas Dios se opone y aquello a lo que Dios algún día al fin y al cabo vencerá.

Satanás y el posmodernismo

Las curiosas dificultades, ya mencionadas, con el problema clásico del mal, cuando se combinan con la seriedad radical que la experiencia concreta de un mal horrendo crea para la creencia en Dios, abogan fuertemente por la conclusión de que la identificación filosófica clásica del poder divino con control divino y por tanto el meticuloso modelo filosófico clásico de la providencia está seriamente equivocado. Esta conclusión, a cambio, sugiere que necesitamos reexaminar y reconsiderar con seriedad el motivo de la guerra espiritual en las Escrituras y en la iglesia posapostólica primitiva como un modelo alternativo para la comprensión del mal.

A diferencia del modelo filosófico clásico, posagustiniano de la providencia, la cosmovisión del universo en guerra implícito en las Escrituras y en los escritos de los primeros padres de la iglesia presupone que Dios no tiene monopolizado el poder para afectar las cosas sino que por el propio diseño de Dios es una cosa compartida a través de su creación. El cosmos es, por elección divina, más una democracia que una monarquía. Por lo tanto, la visión del mundo como lugar de guerra presupone la realidad de criaturas libres relativamente autónomas, sean humanas o angélicas, que

realmente pueden hacer y actuar por su cuenta y quienes pueden y a veces van en contra de la voluntad de Dios. Así que, presupone la realidad de una contingencia radical y de un riesgo genuino. Además, presupone que este riesgo algunas veces ha salido mal, incluso en una escala cósmica y que esto ha convertido la tierra en una auténtica zona de guerra.

Solo por estas razones, la cosmovisión del universo en guerra «encaja» en la perversa realidad del mal que experimentamos, algunas veces, en nuestro horrible mundo de una manera en que no lo hace el modelo de la providencia filosófica clásica. Si en realidad la tierra ha sido asediada por una fuerza diabólica controladora (Satanás) quien dirige a legiones de demonios hostiles, según yo defiendo que enseña el Nuevo Testamento, entonces, y solo entonces, no es de sorprenderse que veamos a nuestro alrededor «más señales de lo demoníaco que del verdadero Dios, como dice König. Entonces, y solo entonces, no debe sorprendernos encontrar que en esta tierra desgarrada por la guerra, «hay más dolor y miseria, injusticia y violencia ... que amor, prosperidad, justicia y gozo», como apunta König más adelante.⁵⁰

Porque esta es exactamente la apariencia de la guerra. Si reconocemos la inteligibilidad de la guerra misma, entonces sencillamente no hay más problema para entender intelectualmente por qué ocurren ciertas atrocidades en particular. En un estado de guerra las balas vuelan, las bombas explotan, se pisan minas y los niños quedan mutilados. La guerra es el infierno. Esto se espera. El único problema verdadero es confrontar el mal y vencerlo. De ahí que esta visión del mundo de una vez nos libere de hacer preguntas fútiles que no podemos responder y nos fortalezca y nos motive a pelear batallas que sí podemos vencer.

A pesar de estas ventajas, sin embargo, hay que reconocer que la cosmovisión del mundo como un lugar de guerra no es una visión que a muchas personas modernas les sea fácil aceptar. Para muchos contemporáneos es absurda la noción de que existan espíritus invisibles que sean reales, semiautónomos y con determinación propia que puedan y de hecho influyan sobre nuestras vidas. Todo el asunto les resulta más bien como algo de una película de la *Guerra de las galaxias* que como una teología contemporánea seria. Esto nos lleva al tercer y ultimo obstáculo fundamental para aceptar la visión del mundo como un lugar de guerra que está en las Escrituras.

Satanás y la mitología. Debemos tomar en serio la afirmación de que uno sencillamente no puede pedirle a la gente moderna que consideren la posibilidad de que los ángeles podrían existir en realidad, mucho menos

pedirles que crean que la conducta de estos seres sobrenaturales pudiera explicar características de nuestro mundo físico y social. Porque es verdad que hasta hace poco (véase a continuación), la cultura occidental iba por un camino de aumento del secularismo. Nuestra perspectiva del mundo había estado cada vez más coloreada por presuposiciones materialistas y esto cada vez dejaba menos y menos espacio para la creencia en cosas como los ángeles y los demonios.

Es por ello que el diagnóstico que hace Walter Wink de nuestra cultura debe tomarse en serio (aunque no se acepte necesariamente) cuando escribe con relación a los ángeles y los demonios:

«A nosotros los modernos nos es imposible... creer en la existencia real de estas entidades mitológicas que tradicionalmente han sido agrupadas bajo la categoría general de ‘principados y potestades’ ... Es tan imposible para la mayoría de nosotros creer en la existencia real de poderes demoníacos o angelicales como lo es creer en dragones o duendes o en un mundo plano».⁵¹

Por esta razón muchos teólogos modernos, siguiendo los pasos de Rudolf Bultmann, han pensado que el Nuevo Testamento necesita ser hasta cierto punto «desmitizado» si se va a salvar su significado existencial para la gente moderna. Por lo menos, esto significa que lo que la Biblia dice sobre los ángeles, la guerra espiritual y cosas por el estilo tiene que traducirse a categorías naturalistas modernas. Quizá se refiera a los principados y potestades como instituciones sociales, como Schlier, Berkhof y muchos otros han sugerido.⁵² O, más recientemente y con menos reduccionismo, quizá todo lo que dice la Biblia con relación a los ángeles y cosas por el estilo podría referirse a algo así como la «interioridad» corporativa de grupos sociales, como sugiere Wink.⁵³

Sin embargo, la inteligibilidad de la visión del mundo como un lugar de guerra requiere que rechacemos tales intentos de hacer que las concepciones del Nuevo Testamento sean más agradables a la gente moderna. No es que podamos esperar que la gente moderna acepte ninguna visión literal de lo que dice el Antiguo Testamento acerca de monstruos cósmicos (véase el capítulo dos) ni que podamos o debamos aceptar los retratos victorianos de los querubines ni las caricaturas tradicionales del diablo. Como C.S. Lewis reconoció con relación a los demonios y Barth lo vio con relación a los ángeles, tales caricaturas son más paganas que bíblicas y en realidad llevan a trivializar el mundo espiritual.⁵⁴ Pero en la medida en que cualquier

otra revisión moderna de los «poderes» implique una negación de que estos son seres reales con una existencia autónoma y libre albedrío, la visión del mundo como un lugar de guerra requiere su rechazo. Porque la noción de que los ángeles pueden y luchan contra Dios, entre sí y especialmente contra nosotros, presupone que al menos tengan una existencia autodeterminada por encima y en contra de Dios, de sí mismos y de nosotros.

No obstante, hay un elemento significativo de verdad, evaluado por los estándares de las Escrituras, a la identificación que declara Wink de los «poderes» con la «interioridad» de los todos sociales. La trilogía de Wink es en muchos aspectos una magistral demostración de cuán cerca están ligados los «poderes» del bien y del mal con las buenas y malas estructuras de la sociedad humana, tanto en nuestra experiencia como en las Escrituras. Por lo tanto, combatir los «poderes» del mal, han señalado Wink y otros, no es solo un problema de oración sino también un problema de activismo social.⁵⁵

Pero el Nuevo Testamento nunca *identifica* los poderes estrictamente con estas estructuras sociales ni tan siquiera con una dimensión espiritual de estas estructuras sociales. Las estructuras sociales están bajo el poder de esas fuerzas, y estas fuerzas mantienen unidas dichas estructuras, pero ellas no son en sí las fuerzas. Más bien, en el pensamiento del Nuevo Testamento, los principados y potestades tienen poder sobre esas estructuras precisamente porque trascienden a esas estructuras.

Sin embargo, según Wink y otros, esta última afirmación ya no es posible hacerla para las personas modernas. En contra de esto, yo argumento más abajo que más bien lo que se está volviendo rápidamente una creencia inverosímil es la negación de la existencia real y autónoma de esas potestades cósmicas, incluso para nosotros las personas «modernas».

Puede que otras personas no tengan mucho problema aceptando la existencia real y autónoma de una sociedad espiritual entre los humanos y Dios, pero que inicialmente se inclinen a rechazar la tesis de la guerra por causas completamente diferentes. La cosmovisión del universo en guerra, puede que aleguen estas, «despoja» a Dios de su soberanía y les concede a los ángeles y a los humanos demasiado poder. Para muchas de estas personas, influidos como están por la tradición filosófica clásica, la grandeza de Dios y su control son conceptos interrelacionados: una deidad grande en grado máximo demanda una deidad controladora en grado máximo.

De aquí que cualquier punto de vista que sugiera que las criaturas tienen suficiente autonomía para funcionar aparte, e incluso en contra del

control universal y meticuloso de Dios debe rechazarse de cuajo. «No deja lugar para la soberanía».⁵⁶

En cuanto a algunas cosas, estas dos objeciones fundamentales a la tesis de la guerra solo pueden ser respondidas después de un desarrollo y defensa profunda de la cosmovisión del mundo como un lugar de guerra sobre bases bíblicas y filosóficas. Es decir, solo podemos analizar a cabalidad dichas objeciones presentando la tesis como un todo y luego preguntándonos: «¿No es algo creíble para ustedes, personas modernas?» y «¿No es más digna de alabanza esta visión de Dios que la visión de Dios como todo controlador?»

Sin embargo, puedo decir unas palabras preliminares para calmar esas objeciones desde el principio y sentar las bases para lo que sigue. Es por eso que al terminar este capítulo, ofrezco cuatro consideraciones que sugieren que, a pesar de esta y otras críticas comprensibles, la iglesia de hoy día y nuestra sociedad como un todo, no solo están listas para un planteamiento y defensa de algo como la tesis de la guerra, sino que lo necesitan directamente.

El despertar posmoderno. En primer lugar, aunque la sociedad occidental como un todo, incluyendo la iglesia occidental, ciertamente ha estado bajo la fuerte influencia de las suposiciones naturalistas durante los últimos trescientos años, es de dudar que la tan repetida objeción de que las personas modernas simplemente ya no son capaces de creer en lo sobrenatural es o alguna vez fue completamente acertada. A decir verdad, esta objeción parece más ser una confesión de profesionales académicos secularizados reflejando su propia incredulidad, y quizá la incredulidad de su propio círculo académico, que una descripción acertada de la sociedad occidental como un todo.

Incluso en el caso de que la pretensión haya sido en algún momento cierta, verdaderamente ya no lo es. Como muchos observadores culturales han destacado, la sociedad occidental recientemente se ha movido, y a una velocidad notable, del período modernista a un período «posmoderno». Sobre el tema de qué es creíble y qué no, este movimiento es de suma importancia.⁵⁷

Lo que este cambio implica, en el menor de los casos, es que el predominio de las suposiciones racionalistas y naturalistas del Siglo de las Luces con relación a la naturaleza de la realidad y los medios a través de los que la conocemos está declinando rápidamente. Ahora hay un incremento de la apertura, si no una conciencia explícita, de la «realidad no ordinaria.» O, dicho con mayor exactitud, existe una conciencia cada vez mayor de cuán

arbitraria era la definición estándar de «realidad ordinaria» del siglo de las Luces. La perspectiva posmoderna de la realidad dice que todas las perspectivas de la realidad están prejuiciadas y relativamente miopes, incluyendo (quizá de manera especial) la perspectiva racionalista occidental.

Esta observación puede ser, y a menudo ha sido, llevada hasta el punto de total relativismo en el que todos los reclamos de verdad se «deconstruyen» para revelar sus dimensiones no cognoscitiva (usualmente relacionada a una supuesta búsqueda de poder).⁵⁸ Además de ser filosóficamente problemática, dicha posición es desastrosa para el cristianismo por varias razones, una de las cuales es el hecho de que el cristianismo está enraizado indisolublemente en una serie de afirmaciones objetivas de verdades históricas y metafísicas.⁵⁹

Sin embargo, al mismo tiempo, esta perspectiva posmoderna ha servido para poner al descubierto la mentalidad cerrada y arbitraria de la suposición del Siglo de las Luces de que la realidad se puede definir y comprender exhaustivamente por medio de categorías empíricas. El posmodernismo ha sido muy útil para revelar la arrogancia involucrada en la tendencia moderna, occidental, cronocéntrica, elitista e intelectual a descartar cualquier otra visión del mundo que exista por ser «primitiva» y «supersticiosa».

Alineado con esto, ha sido útil intensificar nuestra conciencia de que la visión del mundo occidental materialista es (como en cierta medida son todas las formas de ver el mundo) un concepto sistemático social.⁶⁰ Precisamente, es un concepto que en parte parece haber evolucionado precisamente para censurar todos los aspectos de la realidad que no se pueden gobernar mediante técnicas empíricas. Nos permite vivir en un mundo que podemos «manipular», y manipular bien, pero por consiguiente nos ciega ante aquellas dimensiones de la realidad que se van más allá de nuestro control pero que no eran menos (y quizá hasta más) importantes. La realidad del mundo espiritual es un caso perfecto en este punto.

Sin embargo, ahora las cosas están cambiando. Mientras que el desmantelamiento de esta visión de la realidad que construye la sociedad está creando nuevos desafíos para la iglesia, también está teniendo el efecto positivo de abrir nuestra visión cultural para incluir lo sobrenatural, y esto no es nada malo para el cristianismo. Ahora existe un reconocimiento y ratificación cada vez mayor de la suposición de «sentido común» en casi todas las sociedades, fuera de la nuestra, de que el mundo no es solamente físico. Ahora existen nuevos intentos de dar interpretaciones no reduccionistas a la convicción casi universal de que la realidad es tanto física como espiri-

tual, visible e invisible, y que estas dos dimensiones son dos caras de la misma moneda.

Hay una nueva apertura y un reconocimiento cada vez mayor hacia la visión del mundo casi universal que ve el cosmos como un lugar donde habitan seres espirituales cuyo comportamiento tiene una influencia sobre nuestras vidas, para bien o para mal.⁶¹

En síntesis, sin negar el valor de la ciencia y la tecnología occidental, la sociedad occidental está reaprendiendo en muchos aspectos lo que los pueblos primitivos, aunque de manera distorsionada, nunca han olvidado: El cosmos es una verdadera sociedad de seres inteligentes que interactúan entre sí, algunos de los cuales no son físicos.

A la luz de esto, tomar seriamente a Satanás, los ángeles, los demonios, las intervenciones sobrenaturales y cosas similares, encuentra significativamente menos resistencia intelectual en nuestra sociedad hoy día que hace cincuenta, veinte e incluso diez años. Verdaderamente, como es evidente en cualquier visita casual que uno haga a cualquier librería, la cultura occidental en la actualidad parece estar obsesionada con esos mismos conceptos, especialmente (pero no exclusivamente) a un nivel popular.⁶² Por esta razón creo que pedirle a las personas de hoy que consideren la posibilidad de que los ángeles (¡y de un ángel caído en particular!) sean relevantes para la comprensión del mal en el mundo, no es ni pedirles demasiado, ni apologeticamente desastroso.

Por el contrario, en las condiciones actuales dicho enfoque posmoderno (aunque bíblico) será, si acaso, juzgado por muchos *prima facie* como intrínsecamente convincente. Lejos de ser una obligación, la dimensión sobrenatural dentro de la cosmovisión del universo en guerra puede llegar a ser una de sus características apoloéticas más fuertes. Verdaderamente, es muy probable que las mentalidades occidentales consideren a las futuras teologías y teodiceas que persistan en funcionar dentro de las estrechas estructuras de las categorías naturalistas occidentales, cada vez más irrelevantes.

En mi opinión, este ya está siendo el caso. La estrechez, arbitrariedad, presuntuosidad e inexactitud de la visión del mundo del Siglo de las Luces ya está siendo cada vez más expuesta. De ninguna manera los cristianos deben considerar como lamentable esta exposición, junto con el cambio de paradigma resultante. A mi juicio, ¡al cristianismo nunca le correspondió no tomar en serio lo sobrenatural!

El despertar a una guerra espiritual. Una segunda razón por la cual yo

creo que volver a la cosmovisión del universo en guerra del Nuevo Testamento, que entiende que Satanás es el centro del mal, está estrechamente relacionada son ciertos cambios dramáticos que están ocurriendo en la iglesia de la actualidad. Desde mediados de la década de los 80 hemos presenciado a grandes secciones de la iglesia occidental abandonar completamente su anterior mentalidad modernista, la cual sostenía que la guerra espiritual era, cuando mucho, secundaria en la vida de la iglesia. Uno solamente tiene que fijarse en la explosión de obras publicadas sobre la guerra espiritual desde aquella época para confirmar lo que digo.⁶³ Voy a ir más allá diciendo que no hay otro tópico dentro de los círculos evangélicos que se haya impreso más en los últimos años que este. Al mismo tiempo la ficción cristiana alrededor de este asunto se ha vuelto extremadamente popular, cosa evidente a juzgar por la venta de las novelas de Frank Peretti.⁶⁴ También han disfrutado de éxito sin precedente las conferencias sobre el tema de la guerra espiritual.

Sin embargo, quizá lo más significativo es que somos testigos de cómo más y más iglesias se están involucrando en una guerra espiritual declarada. Cada vez más estamos oyendo informes, provenientes de una gran variedad de trasfondos eclesiásticos, acerca de cristianos involucrados en «encuentros de poder», a menudo con la presencia de «manifestaciones» demoníacas notablemente parecidas a lo que por siglos han reportado otras culturas, notablemente semejantes a lo que leemos en la historia de la iglesia, y notablemente semejante a lo que encontramos en el Nuevo Testamento.⁶⁵

No todos estos casos son igualmente creíbles. Ni es saludable toda la atención que ahora se le presta al tema de la guerra espiritual y el ministerio de liberación, como han señalado algunos comentaristas.⁶⁶ Cuando los péndulos culturales se mueven, por lo general los excesos están a la orden del día y se necesitan repetidos llamados al equilibrio. Lo que estoy tratando de decir aquí es que, para bien o para mal, el péndulo se ha movido. Los cristianos ahora se están moviendo con bastante decisión (y quizá en ocasiones un tanto excesivamente) hacia algo como lo que yo he estado denominando una cosmovisión del universo en guerra. Esto abre la posibilidad de integrar convincentemente el tema de la guerra en nuestras reflexiones sobre la teodicea.

Uno puede discernir varias causas para el cambio de paradigma por el que está atravesando el cristianismo occidental. Uno es que, debido a la atmósfera posmodernista en la que estamos viviendo, así como al creci-

miento explosivo del cristianismo en el Tercer Mundo y al desarrollo y popularidad de las teologías de liberación, los teólogos occidentales han comenzado (finalmente) a prestar más atención a las perspectivas de sus hermanos del Segundo y el Tercer mundos. En una palabra, la teología occidental se está globalizando.⁶⁷ En efecto, mientras que la iglesia occidental solía ser considerada como la maestra de estas otras culturas, a menudo en detrimento espiritual de estas culturas,⁶⁸ ahora entendemos que también, y quizá aun más, somos alumnos de estas otras culturas. Entre otras cosas, estamos aprendiendo de ellos cuán importante es «el mundo intermedio» (el mundo de los espíritus entre los seres humanos y Dios) para un cristianismo vibrante.⁶⁹

Una posible segunda causa de este actual cambio de paradigma, una que multitudes de cristianos con discernimiento espiritual han detectado pero que obviamente no se puede demostrar objetivamente, es esta: según nuestra cultura completa se mueve más y más en la dirección de abrazar una perspectiva tercermundista modificada, al movernos hacia «la Nueva Era», la realidad del mundo espiritual y más específicamente, del mundo demoníaco, se vuelve sencillamente más y más evidente.

Ya no es posible descartar, a priori, todas las afirmaciones de fenómenos sobrenaturales que informan las personas fuera del cristianismo en nuestra cultura. Como cultura se nos está bombardeando con aseveraciones que sencillamente no podemos ignorar, desde jardines que crecen sobrenaturalmente a sanidades milagrosas, a «canalizaciones» impresionantes, a una variedad extraña de otros fenómenos paranormales.⁷⁰ Ni tampoco es posible seguir descartando como solamente psicológicos el creciente número de casos de exorcismo declarado en el que están involucrados cristianos occidentales.⁷¹ Todo esto ha tenido la ventaja de despertar gradualmente a la iglesia occidental de su sueño naturalista a la realidad del mundo espiritual y a la necesidad de la dimensión sobrenatural en la obra del Espíritu Santo si el cristianismo va a seguir siendo viable en nuestro mundo posmoderno.

Podríamos decir que «la guerra» ha comenzado a «declararse abiertamente» después de tres siglos de ocurrir mayormente tras las puertas cerradas de la visión occidental y naturalista del mundo. Como resultado, los cristianos occidentales nos encontramos cada vez más en situaciones similares a las del Nuevo Testamento, la iglesia primitiva posapostólica y gran parte de la iglesia del ambiente del Tercer Mundo. Sin embargo, por más que nuestras suposiciones naturalistas intelectuales nos irriten, nos encontramos cada vez más en situaciones en las que la realidad y el poder de

Satanás y los demonios se manifiestan ante nuestros ojos mientras este reino oscuro compite con el reino de Dios por los corazones y las mentes de las personas.⁷² Donde los cristianos están abiertos a esto descubrimos cada vez más que el Espíritu Santo se pone a la altura de las circunstancias y manifiesta el poder incomparable de Dios en estas situaciones.⁷³

El resultado global es que los parámetros de lo que muchos creyentes occidentales han considerado anteriormente como «cristianismo normal» se están expandiendo. En mi opinión esto es un desarrollo muy positivo. Significa entre otras cosas, que el clima está listo para una restauración del modelo neotestamentario de la iglesia como el cuerpo de Cristo con poder sobrenatural que lleva a cabo la obra que el Hijo comenzó durante su ministerio encarnado. Y significa que el momento es el indicado para un regreso a una perspectiva bíblica con relación al problema del mal que lo define más como un problema espiritual que hay que confrontar que como un problema intelectual insoluble sobre el cual meditar inútilmente.

El cambio atmosférico actual que estamos experimentando en el ámbito espiritual en nuestra cultura, contribuye a mi convicción de que tanto la sociedad como la iglesia están listas para reconsiderar seriamente el apropiarse, o al menos volver a centrarse, en la visión del mundo como un lugar de guerra que tiene la Biblia, especialmente como se presenta en el Nuevo Testamento y en la iglesia primitiva posapostólica y preagustiniana. Pero esta reconsideración de la visión del mundo como un lugar de guerra también se necesita por otra razón. A pesar de la gran cantidad de literatura que se ha publicado en el campo de la guerra espiritual en los últimos años, hasta el momento no ha habido ningún intento teológico o filosófico serio y exhaustivo para considerar con comprensión las implicaciones de lo que mucho de la literatura dice con relación a la guerra espiritual y, por tanto, sobre Dios, el mundo, el diablo y el libre albedrío.

De seguro que mucha de esta literatura tiene un valor inmenso a nivel práctico y parte de ella hace un buen trabajo al proporcionar una exposición de lo que la Biblia enseña sobre varios temas relacionados con la guerra espiritual. Pero el movimiento de la guerra espiritual en sí ha ofrecido muy poco sobre el tema ya sea por medio de un tratamiento bíblico exhaustivo o un tratamiento teológico/filosófico sistemático. Casi no se ha hecho nada sistemáticamente para integrar el tema de la guerra con una doctrina de Dios, antropología teológica, soteriología, angelología y por nuestro propio interés, teodicea.

Aunque no puedo comenzar a ofrecer una cobertura amplia de todos

estos temas, mi objetivo con la presente obra es proporcionar el cimiento para dicha cobertura al dedicarme a un tratamiento exegético y teológico de todos los pasajes bíblicos que se relacionan con el tema de la guerra espiritual. Al construir sobre esto, proporcionaré un tratamiento minucioso del último tema, el problema del mal, en una obra futura.

El alejamiento de las categorías clásicas. Además, una tercera característica de una era posmoderna que sugiera que una defensa inteligente de una visión del mundo como lugar de guerra pudiera ser posible en la actualidad implica la desaparición de las categorías filosóficas clásicas en nuestra cultura posmoderna. Una de las razones principales por las que la cosmovisión del universo en guerra se fue comprometiendo poco a poco en el pensamiento de los primeros apologistas, especialmente en la teología de Agustín, y una de las razones fundamentales por las que los creyentes hasta cierto punto se resistían a esta, es que esta concepción del mundo va en contra de un modelo de perfección divino en particular, un modelo que no se derivó de las Escrituras mayormente ni se requería por lógica. Se derivó más bien de la filosofía helenística.⁷⁴

Por ejemplo, desde Platón, Aristóteles y la tradición helenística subsiguiente, la iglesia llegó a la noción de que Dios era completamente inmovible, impassible, inmutable, eterno y estrictamente real. Sin embargo, fueron precisamente estas características de la doctrina de Dios de la iglesia las que lógicamente socavaron la integridad de la visión del mundo como un lugar de guerra. Sobre la base de este plan, se postuló un proyecto meticuloso, soberano y divino para abarcar todos los sucesos temporales, incluyendo la guerra cósmica.

Sin embargo, esto tuvo el efecto de hacer que la guerra pareciera una farsa ya que una guerra que sigue meticulosamente el proyecto dibujado por una de las partes involucradas en la guerra (Dios) no es precisamente una guerra de verdad. Fue principalmente por esta razón que el problema del mal dejó de ser el problema neotestamentario de confrontar y derrocar al enemigo y comenzó a ser el problema intelectual de descubrir cómo este enemigo (y todo el mal) encaja en el guión providencial de Dios.

Ahora vivimos en una época en la que las categorías platónicas y aristotélicas clásicas se están volviendo menos y menos persuasivas si no del todo incomprensibles para las personas en la cultura occidental.⁷⁵ Esto da más razón para creer que la iglesia y la cultura están listas para volverse a apropiarse de la visión bíblica del mundo como un lugar de guerra.

Para hablar con más detalles, desde el movimiento hacia categorías

filosóficas dinámicas de Leibniz y Jonathan Edwards en el siglo dieciocho, a la teoría de la relatividad de Einstein y los descubrimientos un tanto raros de la física cuántica, hasta las filosofías orientadas a la relación y sucesión de eventos de la teoría de sistemas de Laszlo y el proceso de pensamiento de Whitehead, hemos presenciado un abandono gradual pero decisivo de las categorías occidentales clásicas.⁷⁶ Por ejemplo, las suposiciones occidentales clásicas acerca de la naturaleza del mundo físico como que consiste de sustancias imperecederas ahora se reemplaza con una comprensión del mundo que pone los verbos por encima de los sustantivos y, por tanto, entiende que los sucesos son más importantes que las «sustancias».

En efecto, la mera noción de una «cosa individual» se está viendo como una abstracción de un sustrato de eventos dinámicos, como ha argumentado el físico cuántico David Bohm.⁷⁷ Con esto entonces el modelo mecanicista más antiguo de la realidad física se está reemplazando con uno que expresa en su centro espontaneidad, contingencia, interrelación y creatividad.⁷⁸

No obstante, lo que es aun más importante para nuestro propósito es que este abandono de las categorías helenísticas ha ido teniendo un impacto en las suposiciones que, desde los primeros apologistas, ejercieron una influencia tan decisiva en la teología cristiana. Como se mencionó antes, la noción de que la «perfección divina» implica necesariamente la ausencia de cambio, intemporalidad, pura actualidad e impasibilidad —al menos en algunos lugares— ya no se toma como obvia. De hecho, ahora se cuestiona radicalmente en los terrenos bíblicos, filosóficos e incluso sociopolíticos.⁷⁹

Esta reconsideración de la naturaleza de Dios lleva algún tiempo en proceso dentro de los círculos teológicos más liberales, pero la mayoría de las veces sin un fundamento bíblico adecuado. Sin embargo, últimamente estas suposiciones Helenismo; filosofía; istas se han sujetado también a un escrutinio crítico por parte de los teólogos evangélicos conservadores. Lo que es más significativo, dicho escrutinio se está realizando principalmente sobre terreno bíblico.

Por ejemplo, la clásica suposición occidental de que la Biblia enseña que Dios es completamente inalterable, incluso en su experiencia, y que, por tanto, Dios experimenta el todo de la realidad como un «bloque de tiempo eterno» ha sufrido algunos golpes fuertes últimamente. En su lugar estamos viendo un número creciente de eruditos bíblicos y teólogos evangélicos ratificando una perspectiva de Dios más abierta, una perspectiva que acentúa la naturaleza contingente, creativa y abierta de la realidad y por

tanto de la experiencia de Dios de la realidad.⁸⁰ A diferencia de la teología del proceso, estos eruditos cristianos no niegan de ninguna manera la verdad de que solo Dios es eterno, de que Dios es autosuficiente dentro de su propia identidad tripartita independiente del mundo, que Dios es completamente omnipotente y omnisciente y por tanto que Dios es soberano sobre la historia del mundo.⁸¹ Sin embargo, lo que están diciendo es que la manera en que Agustín reinterpretó estos conceptos seguía más la línea del neoplatonismo y de la tradición filosófica helenística más amplia que la de la Biblia. De aquí que por fidelidad a la Escritura, el marco de Agustín para comprender estas verdades necesita volver a examinarse con seriedad.

Por lo menos, todo este cuestionamiento significa que la concepción filosófica clásica de que Dios posee necesariamente los atributos helenísticos tradicionales de inalterabilidad, intemporalidad, inconexo, y demás, ya no se consideran como obvios. Esto, a cambio, proporciona mayores oportunidades para que los teólogos investiguen abiertamente si estos atributos son realmente bíblicos. Mientras más se cuestionen estos atributos, más se acercarán los teólogos a una comprensión de Dios y su relación con el mundo que puede incluir el tipo de contingencia, transparencia y riesgo que es esencial para una genuina visión del mundo como un lugar de guerra. Y mientras más hagan esto, menos se percibirá el problema del mal como una cuestión intelectual y más se experimentará como un problema espiritual, existencial con respecto al cual hemos sido llamados a hacer algo.

De cualquier forma, el hecho de que este retrato clásico filosófico de Dios y la comprensión tradicional de la realidad como un «bloque eterno» ahora está perdiendo el control sobre los pensadores de la actualidad, es ciertamente un indicio más de que ahora estamos en la posición de reconsiderar el volver a apropiarnos de la cosmovisión del universo en guerra que sostienen las Escrituras. A pesar de las serias reservas que pudo haber tenido la sociedad moderna «ilustrada», y pudiera tener aún, con relación a la realidad autónoma de los ángeles y los demonios y a pesar de las reservas que pudieran haber tenido los cristianos tradicionales, y pudieran tener aún, con relación a la realidad de los seres espirituales y las fuerzas cósmicas que verdaderamente pueden hacerle la guerra a Dios, este es el momento oportuno para una reconsideración sistemática de esta cosmovisión del universo en guerra. La convicción bíblica y de la sociedad común de que existen seres invisibles que tienen el poder de luchar realmente contra Dios, no es sencillamente tan inverosímil como lo fue una vez. De hecho, para un número creciente de nosotros es un concepto intrínsecamente plausible.

La experiencia de lo demoníaco. Una cuarta y última dimensión de nuestra era contemporánea que me lleva a creer que estamos listos y necesitados de un enfoque de guerra espiritual al problema del mal tiene que ver con la intensa experiencia del mal en el siglo pasado. Posiblemente, la humanidad como un todo nunca antes experimentó la cantidad, profundidad e intensidad de maldad que experimentamos en el siglo veinte. No solo ha sido sin precedentes la cantidad de sufrimiento y la locura que lo inflige, sino que debido a que vivimos en la era de la información, dentro de un mundo que constantemente se reduce, también ha sido sin precedente la oportunidad de que las personas conozcan y experimenten con empatía dicho mal. El resultado de todo esto es que la experiencia colectiva humana del lado demoníaco de la realidad no ha tenido precedentes en las últimas décadas. Entre otras cosas, hace que se vuelvan difíciles de tragar las respuestas simples y los clichés reconfortantes. Considere, una vez más, el Holocausto. Si el sonido del grito de una niña inocente a quien torturan hace que nos cuestionemos todo lo que se habla de un hermoso plan soberano desarrollándose detrás y por encima de cualquier acontecimiento (y por tanto de este acontecimiento), ¿qué no hará la brutal masacre de un millón de Zosias?⁸² Según muchos autores después del Holocausto, aún escribiendo «a cierta distancia» de los gritos incontestados de esos niños judíos, este grado de maldad no solo acaba con el mito de una hermosa huella divina detrás de cada acontecimiento, sino que también exige que reconsideremos la posibilidad de un plan demoníaco maestro detrás de eventos como el Holocausto.

Este grado de horror, esta extensión de barbarismo, sostienen esos autores, no se pueden explicar en términos estrictamente naturalistas. Solo puede considerarse inteligible (en el tipo de inteligibilidad perversa que pueden ser tales eventos) en la categoría de lo demoníaco.⁸³ De la misma manera que ciertas experiencias de lo santo requieren que postulemos una categoría trascendental de «lo santo», como sostiene Rudolf Otto en su obra clásica, también ciertas experiencias del mal, como la experiencia judía del Holocausto, requieren la suposición de una categoría trascendental de «lo impío», «lo demoníaco» o «lo terrible» para poder comprenderlas.⁸⁴ De aquí que algunos teólogos post-Holocaustos han juzgado que la anterior valoración modernista sobre Satanás y los demonios de ser mitos, sea un mito modernista.

Emil Brunner, quien ciertamente no era amigo del conservatismo teológico, pero que presenció personalmente las atrocidades de la Segunda

Guerra Mundial, expresó muy bien las bases fundamentales para dicho replanteamiento:

Una generación que ha producido dos guerras mundiales y un estado totalitario con todos sus horrores, tiene muy poca razón para llamar a la Edad Media «oscura»... Por el contrario, es debido a que nuestra generación ha experimentado tal maldad diabólica que muchas personas han abandonado su antigua objeción «iluminada» de la existencia de un «poder de las tinieblas», y ahora están preparados para creer en Satanás tal y como se presenta en la Biblia.⁸⁵

Brunner no está solo ni mucho menos en esta consideración. Incluso antes, y ciertamente durante y después de la Segunda Guerra Mundial, un número de pensadores bastante progresivos observó que algo transpiraba, o acababa de transpirar, que solo podían describir como demoníaco. Por ejemplo, en 1936 Carl Jung escribió sobre Hitler: «Un hombre, que obviamente está “poseído”, infectó a una nación entera... Un dios se apoderó de los alemanes. Un huracán se desató en Alemania y todavía nosotros creemos que el tiempo está bueno».⁸⁶

Parece ser que lo demoníaco encarnó en Hitler y su régimen nazi de forma tan intensa que casi todo el que no cayó bajo su encantamiento pudo ver y tuvo que admitir la realidad de que estaba actuando una fuerza trascendental del mal, aunque sus propias convicciones teológicas no lo exigían, e incluso quizá cuando su anterior manera de ver el mundo ni siquiera lo admitía.⁸⁷

Otra cosa que confirma esto es que poco después de la guerra se llevaron a cabo algunas discusiones serias al más alto nivel entre algunos de los teólogos más sobresalientes del mundo (p.ej., Barth, Brunner) acerca de si Alemania se había vuelto una nación poseída. Una buena cantidad de esos teólogos se inclinaban a responder afirmativamente a esta pregunta. En mi opinión, la evidencia sugiere que estaban en lo correcto.

El punto que quiero señalar con todo esto es que la aterradora experiencia de lo demoníaco en la Alemania nazi parece haber servido para romper una «fortaleza» (si puedo decirlo así, siguiendo 2Co 10:3-5) del racionalismo de la Iluminación que antes se afianzó en la mayor parte de la teología posoccidental y que hizo que se desechara lo demoníaco como una mitología obsoleta.

El Holocausto no fue lo único que abrió los ojos de las personas modernas a la realidad del mal. El horror de la Primera Guerra Mundial ya le

había servido a muchos (como a Barth) para socavar el liberalismo y la antropología utópica y desesperadamente optimista del siglo diecinueve, y señalar hacia una reapropiación de las categorías bíblicas del pecado y lo demoníaco.

Además, las experiencias de Hiroshima, Stalin, las guerras de Corea y Vietnam, y una multitud de líderes barbáricos como Idi Amin y Pol Pot (para no mencionar las masacres más recientes en Ruanda y Bosnia) han servido para sugerirle a muchos de nuestros contemporáneos que quizá la Biblia no es del todo «primitiva», como una vez se supuso, al describir a este mundo como sujeto a una fuerza cósmica del mal (ej. 1Jn 5:19). Después de todo, quizá lo que no es ignorante es la visión del mundo como un lugar de guerra que tenían las culturas «primitivas».

No es de sorprenderse, entonces, ver escritores, y no solo evangélicos, tomar las categorías del diablo y lo demoníaco en general, más en serio de lo que se ha hecho en el pasado.⁸⁸ Y yo creo que es una «señal de los tiempos».

Sin embargo, hasta el momento nadie ha intentado integrar de manera explícita y coherente este nuevo interés en el problema del mal, el mero asunto que en el Nuevo Testamento y en la iglesia primitiva se asociaba más con Satanás. De ahí por qué no tengo ilusiones de que la mayoría de las personas ni quizá incluso la mayoría de los cristianos, van a estar de acuerdo con todos los aspectos de esta obra, no temo que sea rechazada a gran escala simplemente porque toma en serio lo que la Biblia dice sobre los «dioses», ángeles, demonios y Satanás. En ese sentido, creo que esta obra encaja muy bien con el *Zeitgeist* [espíritu del tiempo nota del trad.] en el que ahora estamos como civilización y en el que estamos entrando como iglesia.

Conclusión

Basado en estas cuatro consideraciones, estoy convencido de que nuestra cultura occidental, y especialmente la iglesia occidental, está en posición de reconsiderar la cosmovisión del universo en guerra del Nuevo Testamento y de la iglesia primitiva —aunque vaya en contra de ciertos aspectos fundamentales de las suposiciones teológicas clásicas de la iglesia occidental y de la típica orientación naturalista de nuestra cultura. A medida que nuestra sociedad adquiere una perspectiva más del Tercer Mundo con respecto a la realidad, las suposiciones filosóficas naturalistas que sostenía la visión del mundo del Siglo de las Luces y las suposiciones filosóficas he-

nistas que apoyaban la visión teológica clásica del mundo pierden ambas su predominio.

Una vez sentadas estas bases, vamos a considerar nuevamente la enseñanza de la Biblia sobre la batalla continua de Dios contra las fuerzas espirituales, que constituye lo que yo llamo la visión del mundo de la Biblia como una guerra. Lo que encontraremos es que la noción de guerra espiritual en las Escrituras es mucho más central y mucho más radical que lo que muchos creyentes han sido capaces de apreciar. Los próximos cuatro capítulos tratarán la cosmovisión del universo en guerra tal y como se pone de manifiesto en el Antiguo Testamento.

ENCERRAR AL MAR EMBRAVECIDO

El ambiente hostil de la tierra

La manera en la que una persona interpreta el sufrimiento aparentemente gratuito —del tipo que Zosia y su madre soportaron— depende totalmente de la perspectiva del mundo que uno tenga. Si uno intenta entender la pesadilla de Zosia a la luz de un lienzo que refleja el cosmos como algo controlado meticulosamente por un Dios todo amoroso, uno debe cuestionarse o la sinceridad del amor de Dios o la autenticidad del mal. Pero si una persona ve dicho sufrimiento a la luz de un lienzo que refleja el mundo como un verdadero campo de batalla, saqueado por conos de conflicto entre invisibles fuerzas poderosas, este sufrimiento comienza a cobrar sentido de una manera perversa porque es así como es la guerra.

Aunque desde Agustín la iglesia en su mayoría ha seguido la primera alternativa, yo sostengo que la Biblia, la iglesia primitiva post apostólica, la razón y una intuición compartida casi universal favorecen fuertemente la segunda. Esta obra está estrictamente relacionada con la primera de estas afirmaciones: Yo pretendo demostrar que la Biblia presenta una visión del mundo como un lugar de guerra. En este capítulo, más específicamente, yo demuestro que los autores del Antiguo Testamento entendían que el mundo estaba habitado por demonios y envuelto en fuerzas hostiles que intentan destruirlo perpetuamente.

Pero antes de adentrarnos en la exégesis bíblica, primero debo decir

algo con relación al tema de la guerra en el sistema de creencias de las culturas que rodeaban a los hebreos del período del Antiguo Testamento ya que aunque los autores bíblicos fueron inspirados divinamente, de cualquier manera eran hijos de su propia cultura. Por lo tanto, no podemos entender adecuadamente sus puntos de vista hasta que los veamos a la luz de su trasfondo o su entorno.

Seguido de estos antecedentes comentaré la medida en la que los autores del Antiguo Testamento comparten el punto de vista de sus vecinos de que el mundo está habitado por multitudes de espíritus malignos. Concluyo con una perspectiva general de la enseñanza del Antiguo Testamento, que también comparten sus vecinos en varias formas, que el mundo está rodeado por mares embravecidos que tratan de envolverlo y que por tanto Jehová debe derrotarlo para preservar el orden mundial.

El tema de la guerra en la literatura del Cercano Oriente

Como con los shuar, los welame, los kamine y la mayoría de los pueblos primitivos (véase la introducción), los pueblos del antiguo Cercano Oriente vivían con la suposición de que el cosmos estaba poblado de espíritus buenos y malos. Además, como con estos otros pueblos, su creencia no era sencillamente una información teórica para las personas del antiguo Cercano Oriente. Ellos creían que la actividad de estos espíritus afectaba sus vidas grandemente. Si las cosas iban bien en la tierra, era una señal de que las cosas iban bien en el mundo oculto. Cuando las cosas iban mal, sin embargo, abundaban la enfermedad y la tragedia, entonces claramente los espíritus siniestros estaban dominando.

De hecho, Otto Böcher, en una serie de estudios exhaustivos de la demonología de las culturas que conforman el trasfondo de la Biblia, argumenta que el punto de vista que dominaba el pensamiento de los pueblos del antiguo Cercano Oriente (incluyendo a los hebreos) y siguiendo hasta el período del Nuevo Testamento, era que todo el mal es el resultado directo de la actividad demoníaca.¹ Con cierta justificación algunos eruditos lo han acusado de exagerar ya que sí encontramos ejemplos donde parece haber una distinción entre las enfermedades causadas por la actividad demoníaca y las que no lo son.² Pero si Böcher es culpable de exagerar, la exageración no es grande al menos en lo que concierne a esas culturas más cercanas a los autores del Antiguo Testamento.

Está claro que tanto los antiguos griegos como los antiguos egipcios compartían la opinión de que el mundo está habitado por espíritus buenos

y malos que pueden influir fuertemente las vidas de las personas, para bien o para mal.³ Sin embargo, su punto de vista con relación al mundo espiritual está más medido con relación al de los vecinos mesopotámicos de Israel. Los miles de textos recuperados de los pueblos de la antigua Mesopotamia revelan una obsesión con la actividad de varios espíritus buenos y malos, especialmente. El bienestar de cada persona se veía como que dependía grandemente de cómo los espíritus buenos y malos interactuaban con ellos. Si el espíritu protector de uno (*šēdu*) lo abandonaba (¿por miedo? ¿por descuido?), uno quedaba expuesto inmediatamente al ataque de los espíritus demoníacos.

Entre los más prominentes de los espíritus malos en estos textos se encontraban *ašakku*, unos demonios de enfermedades y fiebres abrasadoras; *nanttar*, demonio de las plagas; *ai*, cuyo nombre significa «ataque» y *abḥazu*, y *labāṣu*, cuyo nombre quiere decir «echar abajo» (quizá uno u otros o los dos se refieran a accidentes, ataques epilépticos o estados de posesión demoníaca); *ilu lemmu*, un espíritu maligno que al parecer traía el infortunio; *alú*, un demonio que se escondía en los lugares oscuros; *lamaštu*, que especialmente se alimentaba de las mujeres que daban a luz y de los bebés recién nacidos (al parecer cuando un *šēdu* se inclinaba a marcharse); *anu*, un demonio semejante a un vampiro que se bebía la sangre de los niños; *pazūzu*, un demonio del feroz viento del norte; *lilītu* y *rabisu*, demonio de la noche y demonio jorobado, respectivamente, ambos aparecen en el Antiguo Testamento, como veremos. La lista pudiera extenderse fácilmente.⁴

Los mesopotámicos hacían todo lo posible por protegerse de estos demonios y por expulsarlos cuando aquejaban a una persona. Se usaban diferentes oraciones, ensalmos y conjuros mágicos para evitar a estos espíritus e igualmente había una variedad de estatuillas y amuletos para honrar a diferentes dioses y espíritus.⁵ Sin embargo, cuando estos fallaban, un demonio podía poseer a una persona que entonces necesitaba un exorcismo. Las señales de posesión incluían un fuerte sentimiento de condenación por parte de un dios; arranques de ira contra un dios o diosa; delirios, locura, incapacidad de comunicarse, parálisis muscular en las que los ojos cambiaban de color o veían en otros colores, etc.⁶

El Antiguo Testamento tiene una comprensión mucho más optimista del control de Jehová sobre los espíritus aunque comparte más de esa visión del mundo como un lugar infestado de demonios que lo que se admite usualmente.

Mitos del conflicto cósmico. La visión del mundo como lugar de guerra de

los pueblos del antiguo Cercano Oriente se observa no solo en su demonología sino también en sus cosmologías. Como la mayoría de las culturas a lo largo de la historia, las culturas antiguas de Mesopotamia le daban una expresión mitológica a la convicción de que el mundo está en un estado de guerra entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. De hecho para estos pueblos, como para muchos otros de los pueblos antiguos y primitivos de la actualidad quienes proporcionan evidencia de sus puntos de vista, la misma creación del mundo se concebía como que implicaba conflicto cósmico.

El mito de guerra más conocido entre los mesopotámicos antiguos es el *Enuma Elish* de Babilonia, que probablemente date del segundo milenio a.C.⁷ En el comienzo, según esta historia, Apsu y Tiamat vivían tranquilamente en «el feliz vacío del abismo prístino», como señala Russell.⁸ Luego ellos juntos engendraron otros dioses que con el tiempo hacían demasiado ruido y los irritaban. Apsu por lo tanto decidió matarlos pero los dioses más jóvenes se enteraron del plan de Apsu y actuaron primero. Tiamat se enojó por esto y por consiguiente, para exterminar a esta banda de rebeldes, creó una gran horda de demonios que eran tan temibles en apariencia como en carácter.

Como respuesta, los rebeldes eligieron a Marduk, dios de Babilonia y héroe de este mito, para que luchara con Tiamat y sus malvados seguidores. Entonces Marduk y Tiamat entablaron una batalla feroz hasta que finalmente Marduk la derrotó al enviarle un viento de tormenta cuando ella abría su boca para tragárselo (cf. Gn 1-2, donde el *ruah* de Yavé —«viento» o «espíritu»— se cernía sobre *ʾhóm*). Luego el victorioso Marduk partió «al monstruo» en pedazos para hacer «obras de arte».⁹ Con las partes del cuerpo de Tiamat, Marduk creó el mundo ordenado. Le asignó a cada dios que desempeñara un papel en la preservación del orden de esta creación: la luna, la noche, el sol, las estrellas, etc. Colocó guardias para impedir que se escaparan «sus aguas» sobre las cuales descansa la tierra. Tomó prisioneros a los seguidores demoníacos de Tiamat y les puso guardias. Luego, de Kingu, el consejero malvado de Tiamat, creó a los seres humanos para «el servicio de los dioses».¹⁰

Entre otras cosas, este poema mitológico expresa claramente la convicción de que el orden debe luchar contra el caos y vencerlo. Tiamat es un monstruo del caos que trata de «tragarse» al orden (Marduk).¹¹ A ella hay que darle muerte y debe imponérsele el orden. Las aguas caóticas de su ser interior hay que mantenerlas a raya —una preocupación con relación a las

aguas amenazadoras que se creía que circundaban la tierra, una creencia que se encuentra en todo el antiguo Cercano Oriente, incluyendo la literatura del Antiguo Testamento, como veremos pronto.

Como con todos los textos míticos, el conflicto que se prevé en este poema debe verse como que expresa un conflicto perenne aunque el suceso en sí se muestra como que ocurre en el pasado primigenio.¹² El poema es una historia de la creación del cosmos pero también es una historia sobre la realidad del cosmos *actual*. De ahí que se representara el poema y se celebrara la victoria de Marduk en cada Festival de Año Nuevo. La victoria del orden sobre el caos, de la fertilidad sobre la infertilidad, de un Nilo útil sobre un Nilo de inundación y demás debía ganarse nuevamente cada año.

En este aspecto, es también significativo que los humanos y el mundo como un todo fueran creados de las partes del cuerpo de estos monstruos del caos. Aunque somos creados por Marduk (que representa el orden), estamos compuestos de Kingu (que representa el mal) y rodeados por el caos (representado por Tiamat). Por esta razón ambos, los humanos y el mundo, como un todo, necesitan una supervisión divina constante con el objetivo de mantener el mal y la destrucción a raya. El antiguo poema reconoce que hay algo siniestro en el cosmos como un todo y en los humanos en particular. Como dije en la introducción, este tema está reflejado en la mayoría de los mitos del mundo con relación al origen y sin lugar a dudas se encuentra en toda la literatura del antiguo Cercano Oriente. Como ya veremos, también es frecuente en muchas de las explicaciones de la Biblia acerca de la creación, aunque en la lectura tradicional está totalmente ausente de lo que se ha convertido en el recuento normativa de la creación, Génesis 1.

Por otra parte es importante destacar que la dimensión caótica de la creación y de los humanos es el resultado de un conflicto que no tenía necesidad de surgir. Muchas veces esto se pasa por alto. Por ejemplo, Walter Wink argumenta que los babilonios no «tenían el problema del mal» porque para ellos, como se expresa en el *Enuma Elish*, el mal «es sencillamente un hecho primordial». «El mal es un componente imborrable de la realidad suprema y tiene una prioridad ontológica sobre el bien». «Por lo tanto», concluye él, «el origen del mal antecede al origen de las cosas».¹³

Por un lado es verdaderamente cierto que ni los babilonios ni ningún otro pueblo antiguo luchaban con el «problema del mal» ya que ellos veían el mal «como un hecho primordial». Para ellos el mundo era sencillamente una clase de lugar en el que se esperaban el mal, el sufrimiento, el caos, etc. Pero no es completamente correcto ir más allá y decir que este poema

refleja al mal como un componente de la «realidad suprema». Aquí sin dudas el mal es «primordial» porque antecede a la creación del mundo. De hecho, como acabamos de ver, la creación del mundo es en sí misma el resultado de una guerra en este antiguo mito, como en muchos otros. Pero esto no quiere decir que el mal sea eterno o supremo.

Aunque ninguno de los dioses en *Enuma Elish* o en alguno de los otros mitos antiguos de combate es perfecto desde el punto de vista moral ni incluso admirable en particular, no obstante se les presenta como que al menos carecen de un conflicto declarado hasta que se desata una rebelión que lleva a una guerra. En *Enuma Elish* y en otros mitos de guerra de la creación, el origen del mal manifiesto está arraigado en este acto de rebelión.¹⁴

Las razones de esta rebelión y guerra en *Enuma Elish* son, desde una perspectiva cristiana, cómicamente trilladas, como sucede por lo general en tales historias. Nuevamente, esto no habla bien del carácter moral de los vencedores en *Enuma Elish*. Pero no es exactamente lo mismo que decir que el mal en sí mismo es una característica necesaria y eterna de la realidad primordial. Más bien, como en la mayoría de los mitos de guerra que tiene que ver con el origen, este poema refleja una conciencia vaga de que el verdadero mal se remonta a las decisiones tomadas por agentes divinos personales. En el Antiguo Testamento también, argumenta Robert Murray, el origen del conflicto cósmico se interpreta como el rompimiento de «un pacto cósmico».¹⁵ Por lo tanto, la tradición bíblica por lo general interpretaba el mal como una interrupción de la manera en que se suponía que el cosmos obedeciera a Dios. No es en sí mismo una característica natural de la realidad. Esta conciencia vaga se hace mucho más explícita, refinada y expandida en el Nuevo Testamento y la iglesia primitiva.

El tema del conflicto con el caos (muchas veces se hace referencia a este con el término alemán *Chaoskampf*) aparece en una amplia gama de formas en toda la literatura del mundo antiguo. Según Mary Wakeman, quien examinó el conflicto cósmico de acuerdo a la tradición de doce civilizaciones, estas esencialmente «tratan de lo mismo». Un monstruo hostil amenaza la creación; un dios heroico derrota al monstruo y libera las fuerzas necesarias para la vida; y luego el dios controla o crea estas fuerzas de la vida para dar lugar a la creación del mundo o al menos influir significativamente sobre la vida en este mundo.¹⁶

En el conocido poema épico de *Gilgamesh* de los antiguos Sumer, por ejemplo, leemos de un monstruo marino semejante a un dragón que tenía por nombre Huwawa que el héroe Enkidu tenía que derrotar. En otras

historias antiguas leemos de un tal Tishpack que luchaba contra el dragón Labbu; de Ninurta (el dios guerrero) que luchaba con Azag (un demonio acuático); o, en otra versión, del pájaro Anzu que se robó «las tablas del destino» (el destino de la humanidad). Aun en otras historias Enki (dios de las aguas subterráneas) tiene que hacerle la guerra a las aguas primordiales personificadas que amenaza con envolverlo o (entre los griegos antiguos) Zeus debe conquistar la maldad de los titanes o (en otra versión) al malvado Tifón.

Aunque podría decirse mucho de los planes variables de cada una de estas historias, el tema fundamental que se desarrolla en cada una es el mismo: el orden y el bien tienen que luchar contra el caos y el mal; y la explicación por la naturaleza del mundo y el destino futuro de un mundo ordenado se encuentra justo en esta guerra.¹⁷ Afortunadamente para la mayoría del mundo ordenado, el dios bueno (o al menos el «mejor») siempre acaba ganando —otra intuición que, desde una perspectiva bíblica, debe considerarse exacta.

Debemos prestar más atención al mito de la guerra como se encuentra entre los cananeos ya que, en opinión de la mayoría de los eruditos, esta cultura ejerció la influencia más directa en el pensamiento de los israelitas.¹⁸ Aquí el tema del *Chaoskampf* es prominente y aparece en varias versiones diferentes.

Una historia de combate importante tiene a Baal, el dios jefe en el panteón cananeo, luchando contra el monstruo marítimo Yamm (*yām* significa «mar»). Yamm inicia el conflicto al tomar prisionero a Baal como un medio para establecer su propio señorío. Sin embargo, con la ayuda de un artesano fiel que le fabrica un arma, Baal es capaz de levantarse y derrotar a Yamm. Entonces proclama: «El mar verdaderamente está muerto, Baal reina».¹⁹ Otras variaciones de esta historia presentan a Yamm como Lotan, una serpiente del mar que se retuerce («Leviatán» en el Antiguo Testamento). O leemos del malvado dios Mot (*môt* significa en hebreo y cananeo «muerte»), a quien Baal puede derrotar solo con la ayuda de su hermana Anat.

Como en *Enuma Elish*, aquí vemos que el orden del mundo está amenazado perpetuamente y hay que defenderlo. En una cosmología que entiende que el agua rodea la tierra y en una cultura en la que la vida misma depende de la conducta de los ríos y las lluvias, esta amenaza se presenta principalmente como la amenaza del mar. El mundo está rodeado por una fuerza malvada que, a menos que se dome, ciertamente lo aplastará.

Los hebreos antiguos se apropiaron de este tema y lo incorporaron a su tradición inspirada aunque quedaron fuera muchos de sus excesos mitológicos. Esto constituye la manera principal en que la batalla de Yavé contra las fuerzas cósmicas se expresó en el Antiguo Testamento.

Los demonios en el Antiguo Testamento

Luego de haber visto las perspectivas del entorno de los autores del Antiguo Testamento, ahora podemos apreciar mucho mejor sus propias perspectivas en estos asuntos. Por lo tanto, primero debemos considerar sus conceptos con relación a los demonios, luego su posición con relación a las fuerzas hostiles que rodean la tierra y en el próximo capítulo, sus puntos de vista con relación a monstruos cósmicos que amenazan con devorar la tierra.

La primera cosa que debe sorprendernos al comparar el Antiguo Testamento con los escritos sobrevivientes de los vecinos de Israel es la diferencia radical en sus actitudes con relación al mundo espiritual. El Antiguo Testamento no tiene nada de la obsesión con los espíritus malos que encontramos en las culturas circundantes. El miedo y la superstición, así como la preocupación con los métodos de protección y exorcismo que caracterizan a estas otras culturas del Cercano Oriente están del todo ausentes en el Antiguo Testamento.

De hecho, dado su contexto cultural, es notable cuán poco dice el Antiguo Testamento acerca de los espíritus malignos.²⁰ Incluso cuando sí hace referencia a los espíritus malos, es muy breve. No obstante, lo poco que encontramos aquí es importante para nuestro tema del conflicto cósmico de Dios con fuerzas hostiles, aunque solo sea porque prepara el camino para lo que en tiempos del Nuevo Testamento se convertiría en una perspectiva del mundo auténticamente demonológica.

Los espíritus malignos «del Señor». Varios pasajes del Antiguo Testamento se refieren a un «espíritu maligno» que Yavé envía para realizar varias funciones. Así Jueces 9:22-25 nos dice que Dios «interpuso un espíritu maligno entre Abimélec y los señores de Siquén», eso dio lugar a un descontento social y al parecer aumentó el crimen entre los señores de Siquén (v. 25).²¹ De manera similar se dice varias veces que Saúl era «atormentado» por un espíritu maligno enviado por Yavé (1S 16:14, 22; 18:10-11; 19:9-10). Este lo hacía actuar de manera violenta e irracional y al final contribuyó a su caída como rey. 1 Reyes 22:21-23 hace referencia a un «espíritu mentiroso» que fue enviado por el concilio celestial (véase el capítulo cuatro más

adelante) para engañar a los falsos profetas de Acab y decirle que podía hacerle la guerra sin peligro a Ramot de Galaad, una profecía que al final llevó a su muerte (vv. 29-37).

Muchos eruditos citan estos pasajes como una evidencia de que se veía a Yavé como ambiguo desde el punto de vista moral en esta etapa primera del pensamiento israelita. En esta óptica, todo el mal, así como todo el bien, proviene de la voluntad de Yavé. En el capítulo cinco yo me opongo extensivamente a esta opinión. Para el objetivo que nos ocupa es suficiente señalar simplemente que en ninguno de estos pasajes el hecho de enviar un espíritu maligno era un acto caprichoso o inmoral de parte de Yavé. Más bien en cada pasaje el Señor envió el espíritu como un acto de juicio. El acto no tenía nada de ambiguo desde el punto de vista moral.

De aquí que el autor de Jueces 9 señale explícitamente que al espíritu maligno se le permitió suscitar el descontento civil y el delito ya que Abimélec y los ciudadanos de Siquén habían colaborado en el asesinato de los hermanos de Abimélec (9:23-24). De manera similar, el tormento espiritual de Saúl fue un resultado de su desobediencia, engaño y arrogancia (1S 16:14-16,23; cf. cap. 15). Y el engaño de los profetas de Acab que llevó a su muerte fue el resultado de su propia apostasía (1R 21:25) y su negativa a escuchar el consejo del verdadero profeta de Dios (1R 22:7-8, 23-28). Entonces, lejos de revelar una dimensión injusta de Yavé, la idea de cada pasaje se basa totalmente en la justicia de Yavé, una justicia que juzga la rebelión severamente.

Ni tampoco estos pasajes requieren que veamos estos varios espíritus malignos como sencillamente siervos obedientes en el concilio celestial de Yavé, como sostienen muchos eruditos.²² Cada pasaje hace énfasis en que la obra «maligna» de estos espíritus era en estos casos llevar a cabo la voluntad retributiva de Yavé. Pero esto sencillamente implica que el Señor en ocasiones puede usar las malas intenciones de los espíritus maliciosos para su propio fin, como usó las malvadas intenciones de los hermanos de José para su propio buen fin (Gn 50:20). Los pasajes muestran cómo Yavé puede usar los espíritus malignos pero de ninguna manera sugieren que el propio Yavé desea el mal.

Otros espíritus demoníacos. El Antiguo Testamento también presenta varios espíritus que afectan las disposiciones de las personas. Aquí también se entiende que la operación de estos espíritus coincide con el plan justo de Yavé para traer juicio sobre las personas o las naciones. Por ejemplo, Isaías 19:14 menciona que el Señor envió un «espíritu de desconcierto» como

juicio sobre los egipcios. De manera similar, Senaquerib recibió como castigo un «espíritu» que lo llevó a regresar a su propio país y allí lo mataron (Is 37:7). Jeremías cuenta que el Señor iba a «levantar un viento destructor contra Babilonia y la gente de Leb Camay» como respuesta a su pecado (Jer 51:1).

Es posible que el «espíritu de desconcierto» y el espíritu que llevó a Senaquerib a su muerte son sencillamente referencia metafóricas a un estado mental en particular. También es posible que el «viento destructor» de Jeremías sea simplemente una referencia a un viento poderoso, como ha señalado Frederick Lindström.²³ Pero dado el contexto del Cercano Oriente en el que los autores estaban escribiendo, un contexto en el que se le atribuían a fuerzas malignas una amplia variedad de disposiciones así como de desastres «naturales», parece más probable que estas frases se refieran a verdaderas entidades hostiles.

El Antiguo Testamento se refiere, casi de manera incidental, a otros seres demoníacos que se creía que habitaban el mundo. Dos pasajes mencionan a *šēdīm*, que por lo general se traduce sencillamente como «demonios» (de acuerdo a la Septuaginta, la traducción griega del Antiguo Testamento, Dt 32:17, Sal 106:37). Los babilonios y los asirios al parecer consideraban a los *šēdīm* como espíritus protectores pero los autores del Antiguo Testamento los ven completamente en términos negativos.²⁴

Por el mismo estilo, Isaías 34:14 se refiere a Lilith, quien habitará Edom cuando esta quede desolada. Lilith era bien conocido en toda Mesopotamia como un demonio que se creía atacaba a las personas en la noche, especialmente a los niños. En el Salmo 91:5 pudiera hacerse referencia a este mismo demonio que habla del «terror de la noche».²⁵ Isaías 34:14 y 13:21 también se refieren a *ś'irīm* que muchos eruditos consideran ser una referencia a demonios velludos o espíritus de cabras, aunque la NVI lo traduce sencillamente como «cabras salvajes». El concepto de ciertos espíritus velludos o semejantes a cabras era común entre los vecinos de Israel y es probable que este concepto yazga tras la prohibición del Antiguo Testamento de adorar a estos *ś'irīm* (Lv 17:7; 2Cr 11:15).²⁶

Génesis 4:7 podría referirse a otro espíritu demoníaco. Sobre la base de paralelos mesopotámicos, E.A. Speiser y otros defienden bastante la idea de que este pasaje se refiere al pecado como un demonio agazapado que espera para atrapar a su víctima.²⁷ También sobre las bases de dichos paralelos, muchos eruditos arguyen que las referencias a «la peste que acecha en las sombras» y «la plaga que destruye a mediodía» en Salmos 91:6 son

referencias a demonios de pestilencia y a plagas en las que se creía comúnmente en el área de Mesopotamia.²⁸

Finalmente, otra vez sobre las bases de los paralelos mesopotámicos, muchos eruditos argumentan que el Azazel (*“zā’zēl* al que se hace referencia en Lv 16:8-26) es un vil demonio del desierto.²⁹ Desde este punto de vista, el chivo expiatorio del ritual de Yom Kippur se creía que estuviera cargado con toda la impureza de Israel, luego lo desterraban de Israel y pasaba a un demonio impuro. Al mismo tiempo, el hecho separaba al pueblo de Israel de su propio pecado y del demonio hostil que podía apoderarse de este pecado y usarlo en contra de Israel. Lo que sea que uno haga de esta teoría, no es insignificante destacar que la literatura apócrifa más adelante vio a Azazel (o Asael) como uno de los líderes más importante del ejército demoníaco.³⁰

Varios eruditos han intentado encontrar referencias a espíritus demoníacos en otros pasajes del Antiguo Testamento, pero son todos aun más tentativos que las referencias que aquí se mencionan.³¹ En cualquier caso, el punto de vista del Antiguo Testamento con relación a los demonios es claramente más restringido si se compara con el de los vecinos de Israel. El Antiguo Testamento muestra que algunos demonios pueden atormentar, engañar y confundir a las personas así como producir rebelión civil y desastres nacionales, en una palabra, tiene algo de la visión del mundo como un lugar de guerra, pero el Antiguo Testamento trata a estos espíritus como algo de interés secundario. Se confirma su realidad pero su autonomía con relación a la voluntad de Yavé queda minimizada.

Quizá era necesario un énfasis así en esta etapa temprana de la revelación bíblica para establecer entre el pueblo de Dios la singularidad y soberanía del Señor ante una cultura que la negaba absolutamente. Sin embargo, al desarrollarse el tema de la guerra cósmica en las Escrituras, la autonomía de estas entidades demoníacas y la realidad de su oposición al Señor se hace mucho más importante. Los temas de la batalla de Yavé contra las hostiles fuerzas cósmicas (véase a continuación) así como su batalla continua contra otros seres espirituales cósmicos (monstruos marinos, véase el capítulo tres; y «dioses», véase el capítulo cuatro) y con el propio Satanás (capítulo cinco) se funden con el tema de que el mundo está habitado por demonios. El resultado es una cosmovisión en el Nuevo Testamento que ve la tierra como que ha sido totalmente atrapada por fuerzas demoníacas.

El conflicto de Yavé con el mar embravecido

Como es el caso con su visión de los demonios, la primera cosa que nos viene a la mente al comparar la interpretación del Antiguo Testamento de las batallas cósmicas de Yavé es cuán radicalmente difiere de los puntos de vista de todos sus vecinos. En lugar de las distintas canciones que muestran una gran diversidad de dioses imperfectos que luchan entre sí, en el Antiguo Testamento encontramos —que polemizan explícitamente contra tales opiniones— la proclamación de que Yavé es el único Señor Dios Todopoderoso y además es completamente «santo» (e.g., Lv 10:3; 11:44-45; Jos 24:19; 1S 2:2; Sal 71:22; 89:18; 99:9; Is 41:14-16; 43:3, 14-15, etc.). En lugar de los mitos interpretados de formas diversas que dicen que la humanidad se formó a partir de los restos de una deidad maligna, aquí encontramos una interpretación dada por revelación divina de que la humanidad está hecha a imagen del Dios santo y según su semejanza (Gn 1:26-27). Al igual que a Dios, se nos da un dominio de autoridad —la tierra— no porque Dios necesite ayuda, como en la mitología pagana, sino sencillamente porque tener este tipo de dominio es lo que quiere decir ser semejante a Dios.³²

Lo que es más, aunque la noción de que la creación implicó conflicto cósmico es omnipresente en el Antiguo Testamento, como lo es en los mitos mesopotámicos, el énfasis en la soberanía de Yavé sobre el resto de los dioses no tiene precedentes. En lugar de la paranoia de demonios que plagaba otras culturas, en el Antiguo Testamento encontramos una confianza fuerte en que «toda la tierra es del Señor». Se admite la existencia de los demonios, pero su capacidad de afligir a los humanos —al menos al pueblo de Dios— se minimiza considerablemente.

Sin embargo, decir que la perspectiva inspirada que el Antiguo Testamento tenía de Dios, los humanos y el mundo está muy por encima de los que encontramos en otra literatura del antiguo Cercano Oriente, no sugiere en lo absoluto que este carezca totalmente de los elementos que se encuentran en esta literatura. Al igual que sus vecinos y la mayoría de las demás culturas no occidentales, los israelitas sostenían la convicción de que el mundo se caracteriza, al menos hasta cierto punto, por un estado de guerra cósmica. El intenso monoteísmo de los hebreos no les impidió adoptar la creencia de que el mundo estaba sitiado por fuerzas que le eran hostiles. Es comprensible, dado las culturas que los rodeaban, que ellos también expresaran esto al hablar de cosas tales como las aguas enfurecidas que ellos

creían que rodeaban la tierra o los feroces monstruos marinos que le hacían la guerra.

Este tema constituye uno de los elementos más antiguos y más profundos (a juzgar por la revelación posterior) del tema de la Guerra cósmica en el Antiguo Testamento, aunque los lectores modernos de la Biblia con mucha frecuencia lo minimizan o lo ignoran por completo. Vamos a examinar los ejemplos más prominentes de este tema.

Como todos los pueblos del antiguo Cercano Oriente, los israelitas creían que la tierra descansaba sobre aguas. Cuando el autor de Génesis 1 comienza su recuento de la creación al referirse, sin explicación, a «la superficie de las aguas» (*t'hôm*) (1:2), ninguna persona del antiguo Cercano Oriente hubiera tenido problemas en entender de lo que él estaba hablando. Esto era «el abismo» o «las aguas» sobre los que todo el mundo creía que la tierra se había fundado (Sal 24:1-2). Como queda claro en varios recuentos de la creación que aparecen en el Antiguo Testamento, los autores del mismo creían que, de alguna forma caótica primordial (véase Gn 1:2), originalmente la tierra estaba completamente rodeada de agua —«el abismo»— pero que Yavé empujó las aguas para hacer que apareciera la tierra seca. Él separó las aguas de debajo de la tierra (sobre las cuales descansan sus «cimientos») de las aguas de encima de la tierra, aguantando a estas últimas con la «expansión» (Gn 1:6-10; Sal 24:1-2; 104:2-9; Pr 8:27; Job 9:8; 38:6-12).

Ahora bien, en el recuento de Génesis, «las aguas no solo han sido neutralizadas sino desmitificadas e incluso despersonalizadas».³³ Quizá como una manera de enfatizar la completa soberanía de Dios en la creación (o su completa victoria sobre las fuerzas del caos contrarias a la creación; véase el capítulo tres más adelante); y quizá para expresar inequívocamente la totalmente novedosa convicción de que el mundo físico es en sí mismo «bueno», el autor presenta a los muchos «dioses» de sus vecinos del Cercano Oriente como un fenómeno estrictamente natural.

Por lo tanto, el «abismo» que en *Enuma Elish* se representaba como el malvado Tiamat aquí simplemente es el agua. Muy lejos de luchar con esta, el «Espíritu» de Yavé (o «aliento» o «viento») sencillamente «roza» o «ronda» por encima de la misma (1:2).³⁴ Así también, las estrellas, la luna y el sol, los que la literatura babilonia y cananea veían como dioses rebeldes esclavizados, aquí son sencillamente cosas que Yavé ha creado (1:14-19). La expansión, la tierra y los seres humanos, lejos de haber sido esculpidos con los cuerpos de los dioses derrotados, son llamados a existir simplemente

mediante la palabra de Dios junto con el resto de la creación (1:6-10, 26-27). Al crear este mundo, de acuerdo a este autor, Yavé no tiene competidores.³⁵

Yavé y las aguas hostiles personificadas. Sin embargo, no todos los pasajes del Antiguo Testamento desmitifican el agua de esta manera. Algunos textos siguen las tradiciones paganas del Cercano Oriente más de cerca y expresan la convicción de que aunque la creación en sí misma es buena, algo en la estructura fundacional del cosmos muestra hostilidad hacia Yavé. Aunque Dios creó al mundo bajo un «pacto cósmico» de paz, como dice Robert Murray, este pacto primigenio ha sido roto y la creación misma ha caído en un estado de guerra.³⁶ Expresar esta ruptura del pacto y la guerra subsiguiente en el contexto de la cultura del antiguo Cercano Oriente significaba hablar sobre aguas hostiles personificadas.

Desde esa perspectiva, las historias mitológicas de los mesopotámicos y los cananeos sobre Tiamat, Leviatán o Yamm podrían verse como erróneas, pero no erróneas totalmente. En la medida en que ellas expresan la convicción de que algo en el ambiente cósmico de la tierra («las aguas») era, y todavía es, hostil hacia Yavé y hacia la humanidad, los autores bíblicos podrían entender que estas historias expresaban una profunda verdad. En la medida en que ellos expresaban esta verdad, dicha disolución del pacto cósmico, esta podría apropiarse al canon inspirado mientras quedara claro que Yavé, y no los héroes de las culturas circundantes, derrotó a estos enemigos y restauró el orden en el cosmos.

Por ejemplo, el salmista afirma la soberanía de Yavé en la creación de una manera en la que los antiguos israelitas pudieran entender cuando él dice del Señor: «extiendes los cielos como un velo. Afirmas sobre las aguas tus altos aposentos ... Tú pusiste la tierra sobre sus cimientos» (104:2-3, 5). Pero precisamente como parte de su énfasis en la soberanía de Yavé, el salmista añade que fue por la «repreensión» de Yavé (no la de Baal o la de Marduk) que «huyeron las aguas» y «ante el estruendo de tu voz se dieron a la fuga» (v. 7). Es más, fue el Señor y no ningún otro quien asignó un lugar a estas aguas rebeldes (v.8) y quien puso «una frontera que ellas no pueden cruzar, ¡jamás volverán a cubrir la tierra!» (v. 9). No solo los conceptos generales sino incluso la propia redacción de este antiguo poema revelador están correlacionados con los recuentos cananeos del conflicto de Baal con Yamm.³⁷

De forma similar el autor de Proverbios 8 afirma que Yavé «reforzó las fuentes del mar profundo» (*t'hóm*) y «señaló los límites del mar [*yām*], que

las aguas obedecieran su mandato» (vv. 27-29). Aquí el autor entiende claramente que el acto creador de Dios implicó algún tipo de conflicto con el caos cósmico pero además muestra con claridad que Yavé está más que listo para la tarea.

De manera similar el autor de Job, quizá transformando otro himno cananeo, cuenta que Yavé le pregunta a Job así:

... ¿Sobre qué están puestos sus cimientos (los de la tierra), o quién puso su piedra angular? ... ¿Quién encerró el mar (*yām*) tras sus compuertas cuando éste brotó del vientre de la tierra? ... ¿O cuando establecí sus límites y en sus compuertas coloqué cerrojos? ¿O cuando le dije: Sólo hasta aquí puedes llegar; de aquí no pasarán tus orgullosas olas? (Job 38:6-11)³⁸

Como señala Jon Levenson, aquí tenemos

una sensación del mar como una especie de fuerza siniestra que si se deja por su cuenta sumergiría al mundo e impediría la realidad ordenada a la que llamamos creación. Lo que impide esta posibilidad espantosa es el dominio de YHWH, cuya explosión y trueno obligan al mar a estar en su propio lugar.³⁹

Asimismo en otro pasaje que muchos eruditos creen que se hace eco directamente (pero transforma) de un himno cananeo, el salmista escribe:

La voz del Señor está sobre las aguas; resuena el trueno del Dios de la gloria; el Señor está sobre las aguas impetuosas. La voz del Señor resuena potente; la voz del Señor resuena majestuosa... El Señor tiene su trono sobre las lluvias; el Señor reina por siempre (Sal 29:3-4, 10).⁴⁰

La idea de estos pasajes es sin lugar a dudas destacar que Yavé (y no otro dios) reina sobre las «orgullosas» aguas caóticas que amenazan el cimiento de la tierra. De hecho, a diferencia de Baal, Tiamat o cualquier otro dios del Cercano Oriente que se dice que tiene control sobre el caos, la soberanía de Yavé es tal que puede dominar estas fuerzas destructivas tan solo con su poderosa voz. A diferencia de los dioses paganos, ¡Yavé ni tan siquiera necesita un arma! La voz que con tan solo hablar trajo al mundo a existencia, con tan solo hablar controla las fuerzas que amenazan al mundo.⁴¹

No obstante, es importante señalar que estos pasajes no toman la supremacía de Yavé sobre las aguas para implicar que las aguas realmente no son

hostiles hacia Dios y que no representan una amenaza genuina para la tierra. La supremacía de Yavé en estos pasajes se basa justo en la convicción opuesta.⁴² Cuando Dios creó el mundo ocurrió una batalla muy real y todavía está ocurriendo mientras Yavé (y no Baal o Marduk) preserva el mundo del caos. Como una vez más expresa Levenson: «La creación perdura porque Dios ha prometido en un pacto eterno que esta perdurará y porque él, también en un pacto eterno, ha forzado la reverencia de su gran adversario».⁴³

Yamm como adversario de Dios. El tema de las aguas embravecidas aparece también en otros varios contextos del Antiguo Testamento. En un pasaje que muchos eruditos creen que menciona el dios cananeo Yamm por su nombre, el salmista escribe: «¿Hasta cuándo, oh Dios, se burlará el adversario? ¿Por siempre insultará tu nombre el enemigo?... Tú dividiste el mar [*yām*] con tu poder; les rompiste la cabeza a los monstruos marinos» (Sal 74:10, 13).

Este pasaje, que posiblemente haga eco de otro himno cananeo, parece identificar a *yām* con los «monstruos marinos» y claramente el monstruo es un enemigo que se burla de Yavé. El autor está declarando las imágenes cananeas del orden que lucha contra el caos cósmico pero le da el crédito de la victoria a Yavé en lugar de a Baal.⁴⁴ En una típica forma bíblica y del Cercano Oriente, él muestra este caos como un monstruo hostil y rebelde.

Como señala Levenson, todo el desarrollo del pasaje testifica de la creencia del autor en la autenticidad de las luchas de Yavé contra las fuerzas del caos. La victoria cósmica de Yavé sobre el mal «se invoca aquí precisamente cuando las condiciones hacen que la creencia en el dominio de Dios sea más difícil».⁴⁵ Aunque el salmista afirma que el poder de Dios «derrota incluso las personificaciones primigenias del caos», se niega a «fingir que hay un mundo superior o inferior en el que los hechos horribles no se conocen».⁴⁶ En resumen, aunque en última instancia Dios es soberano para el salmista sus batallas no son en ningún sentido una parodia. A diferencia de Agustín, el salmista ve que el mal y por tanto la guerra son absolutamente reales para Dios al igual que lo son para su creación.

Pudiera también hacerse referencia a Yamm por nombre en la franca pregunta de Dios a Yavé sobre la manera en que había sido tratado: «¿Soy acaso el mar [*yām*], el monstruo del abismo, para que me pongas bajo vigilancia?» (Job 7:12). En otras palabras, él está objetando que se le trata como uno de los oponentes cósmicos de Dios, Yamm. El monstruo marino Yamm, él reconoce, necesita que se mantenga bajo vigilancia, ¿pero por

qué Job?⁴⁷ Quizá se encuentren referencias similares a Yamm en Job 9:8, que hablan de que Yavé «somete a su dominio las olas del mar» [*yām*] y Habacuc 3:8-15, que habla de Yavé «airado contra las corrientes» [*yām*] que «ruge el abismo, levantando sus manos» (3:8, 10). Entonces el autor proclama «Pisoteaste el mar [*yām*] con tus corceles, agitando las inmensas aguas» (3:15).⁴⁸

Esta última referencia parece combinar elementos del conflicto cósmico con la liberación histórica de Israel en Egipto (cf. vv. 12-13), una combinación que aparece en otra parte. Así Isaías 51:9-11 también ve la liberación de Yavé para los hijos de Israel a través del mar Rojo como un tipo de la «batalla cósmica con Yamm». ⁴⁹ Primero Isaías proclama cómo Yavé «despedazó a Rajab» y «traspasó a ese monstruo marino» (v. 9). Rajab, veremos más adelante, es uno de los nombres de los monstruos marinos que los israelitas creían que habitaban las aguas alrededor de la tierra. Entonces Isaías continua proclamando que fue Yavé quien «secó el mar [*yām*], esas aguas del gran abismo [*hôm*] y así «en las profundidades del mar hizo un camino para que por él pasaran los redimidos» (v. 10). Isaías ve en la partidura del mar Rojo una recreación de (y quizá una victoria renovada sobre) el gran monstruo marino, Rajab. Esta victoria es un microcosmos de la otra.

Lo mismo parece ocurrir en el Salmo 77:16, donde el salmista habla de la partidura de Yavé del mar Rojo en términos que suenan muy similares a un mito cananeo de una batalla cósmica: «Las aguas te vieron, oh Dios, las aguas te vieron y se agitaron; el propio abismo se estremeció con violencia». Luego concluye: «Te abriste camino en el mar; te hiciste paso entre las muchas aguas, y no se hallaron tus huellas» (v. 19). Una vez más, el mar Rojo que hubiera mantenido a Israel en la cautividad aquí se ve como un tipo de las embravecidas aguas cósmicas que si no fuera por el poder de Yavé, habrían mantenido cautivo el mismo orden de la creación.

Un fenómeno similar aparece en el Salmo 74:10-17, donde el salmista clama a Yavé para que haga callar a sus enemigos (y los de Israel) como hizo cuando dividió a Yamm y rompió «la cabeza a los monstruos marinos» (vv. 13-14), Leviatán es otro monstruo marino que personifica el caos. Así la victoria del Señor sobre Nínive se celebra como la victoria de Yavé sobre Yamm (Nah 1:4).⁵⁰ Las batallas terrenales contra el mal reflejan y recrean las batallas cósmicas contra el mal. Cuando los enemigos de Israel rugen contra él, se escucha el bramido del primigenio mar embravecido. Cuando Yavé hizo que estos enemigos salieran huyendo por su reprimenda, se logra

una vez más su victoria sobre el mar embravecido (cf. Is 17:12-13).⁵¹ Sin embargo, la conquista de Israel es como si la poderosa serpiente marina se la tragara y luego lo escupiera (Jer 51:34; cf. v. 55).

Dado el contexto de la cultura general dentro de la cual se escribe todo esto, uno no puede tomar estas declaraciones como meras metáforas. Sencillamente no tenemos razón para asumir que los autores bíblicos no creían que estos monstruos cósmicos existieran. Por el contrario, tales expresiones solo tienen sentido si se asume que los autores bíblicos creían en la existencia de estas fuerzas cósmicas contrarias a la creación y que sí creían en que Yavé realmente tenía que combatirlos.

Leviatán está vivo y coleando en el planeta Tierra. Pero el punto principal de tales expresiones no era simplemente afirmar como información teológica la existencia verdadera de estas diversas criaturas del caos cósmico. En aquel entonces todo el mundo daba esto por sentado. Más bien estos himnos expresan la percepción del autor de que el cosmos está acosado en un nivel estructural con fuerzas del mal que Dios mismo debe combatir: el mal no es algo anómalo de poca importancia que ocurre en el escenario del mundo que si no fuera por eso sería inmaculado. También expresa la profunda convicción bíblica de que esta misma guerra se desarrolla en la vida de los hijos de Dios al confrontar a sus enemigos.

En otras palabras, esta guerra cósmica no es algo del pasado ni es una guerra que ocurre «en lo celestial», ni es una guerra que Dios lleva solo. Por el contrario, la idea central de este último grupo de pasajes es proclamar que esta guerra es una lucha actual, ocurren en la historia humana e involucra en gran medida a la raza humana, especialmente a aquellos que conocen a Dios. La idea es que a todos los que claman el nombre del Señor se les llama a identificar y resistir, en el poder de Dios, a las fuerzas estructurales del mal que obran para frustrar el plan de Dios para la tierra en general y para la humanidad en particular. Cuando luchamos no lo hacemos con nuestro propio poder, sino que Dios mismo recrea su victoria primordial sobre estas fuerzas destructivas a través de nosotros.

Para los antiguos israelitas, no había bifurcación entre lo que ocurre «en el cielo» y lo que ocurre «en la tierra» y no debiera haber ninguna en nosotros si nuestra perspectiva es verdaderamente bíblica. Nosotros podemos (y debiéramos) expresar y aplicar esta antigua convicción bíblica a nuestros tiempos al identificar y luego resistir a la «serpiente cósmica» en el mal estructural que acosa a nuestra cultura y a la iglesia de Dios. Por ejemplo, cuando nos resistimos a la complacencia espiritual y la religiosidad vacía

que ha infectado a gran parte del cristianismo occidental en el ámbito estructural, participamos en la batalla cósmica de Dios contra Leviatán. Cuando luchamos contra la continua tendencia a transigir ante el radicalismo del evangelio al identificarlo con esta o aquella ideología política, o al permitir que este o aquel ideal cultural o movimiento le tomen de rehén, estamos resistiendo a la «serpiente que se retuerce».

Pero las batallas de Israel contra las aguas hostiles no siempre fueron de naturaleza religiosa ni tampoco lo son las nuestras. Cuando «empuñamos las armas» contra la avaricia colectiva y seguimos el llamado del Señor para alimentar a los hambrientos, vestir a los desnudos, dar abrigo a los que no tienen hogar, hacernos amigos del culpable, abrazar a aquellos que la sociedad encuentra repulsivos y ponernos del lado de las víctimas, estamos participando en la batalla cósmica de Dios contra las fuerzas caóticas de la destrucción. De manera similar, cuando nos esforzamos por ser responsables de la tierra sobre la que originalmente se nos dio responsabilidad (Gn 1:28-29) y nos resistimos a la tendencia caída de explotarla para nuestra propia conveniencia, estamos luchando contra las fuerzas que se oponen a la creación que intentan frustrar el plan de Dios para la tierra.

Por otra parte, cuando rehusamos a beneficiarnos de la mano de obra esclava de otra cultura (o de la nuestra) y cuando enfrentamos a gobiernos que sistemáticamente oprimen a las masas, estamos empuñando las armas contra Rajab. Cuando sacamos a la luz y confrontamos las muchas formas sutiles del odio estructural que actualmente ahogan nuestra propia cultura, ya sea en forma de un prejuicio sistemático, de injusticia institucional o la demonización de otros pueblos en nombre del nacionalismo, participamos con Dios en la misma batalla espiritual que ha estado ocurriendo desde los albores de la historia.

Una vez más, lo que ocurre en la tierra es una réplica y un espejo de lo que ocurre en el cielo. De hecho es un ejemplo microcósmico de la batalla espiritual macrocósmica. En el poder de Dios se nos mandó que nos unamos en la lucha.

Los mares y las luchas individuales. Sin embargo, la guerra cósmica no solo se lucha en cuanto a la estructura u organización. Desde una perspectiva bíblica, el mal afecta todas las cosas en todo nivel y por lo tanto debe combatirse también en todo nivel. Así que las luchas individuales también reflejan una dimensión de esta guerra cósmica.

De ahí que los autores bíblicos de manera ocasional expresaran sus aflicciones personales en términos que recuerdan los mitos de conflicto en el

antiguo Cercano Oriente. Por ejemplo, el salmista clama a Dios: «Sácame del fango; no permitas que me hunda. Líbrame de los que me odian, y de las aguas profundas. No dejes que me arrastre la corriente; no permitas que me trague el abismo, ni que el foso cierre sus fauces sobre mí (Sal 69:14-15). Y de nuevo: «Extiende tu mano desde las alturas y sálvame de las aguas tumultuosas; líbrame del poder de gente extraña» (144:7).

Dado el contexto de la cultura general dentro del cual se escribe todo esto, uno no puede tomar estas declaraciones como meras figuras poéticas. Por el contrario, el mismo significado de tales expresiones en la cultura antigua se basaba en la creencia de que tales realidades demoníacas realmente existían. De ahí que en una forma que se asemeja a la descripción que Jesús hace de Pedro como un canal para Satanás (quien sin lugar a dudas consideraba que era real, Mt 16:23), David describe a sus enemigos como conductos de las fuerzas cósmicas destructivas en las que él realmente cree. De hecho, al igual que Jesús, aquí David realmente identifica a sus enemigos con estas aguas cósmicas, rebeldes y embravecidas.

En otra parte del libro David compara los mares cósmicos orgullosos y rebeldes, que se alzaron contra Dios en el momento de la creación, con los enemigos que ahora se levantan en su contra (Sal 93:3-4). Así como el Señor derrotó a las fuerzas caóticas rebeldes en el tiempo de la creación y a lo largo de las edades pasadas, aquí David ahora clama a Dios una vez más para que derrote a estas fuerzas que se muestran como sus enemigos.⁵² Todo esto se basa claramente en la creencia de que estos mares embravecidos y estos monstruos cósmicos son reales y se les puede enfrentar en luchas individuales.

Este tema no debe tomarse como que nos da carta blanca para demonizar a todos nuestros enemigos personales, itendencia que en sí misma puede ser ciertamente demoníaca! Pero sí implica que los creyentes no deben obviar «sus artimañas» (2Co 2:11). Cuando luchamos individualmente contra fuerzas que persiguen destruirnos, ya sean enemigos físicos literales que buscan nuestra vida, como pasó con David, o fuerzas emocionales, psicológicas y espirituales que persiguen incapacitarnos, estamos combatiendo contra poderes que se oponen a la voluntad de Dios para nuestra vida. En resumen, nuestras luchas personales tienen una dimensión cósmica y espiritual.

No es que la oración sea el curallotodo para tales males; David ciertamente no respondía a todas sus batallas contra Yamm solo de esta manera. Más bien la oración es solo una forma (si bien es cierto que una muy

crucial) de la guerra espiritual. Nos resistimos a las fuerzas contrarias a la creación que se oponen a Dios cada vez que hacemos algo que de manera genuina restaura la creación —incluyéndonos a nosotros mismos como figuras centrales en la creación de Dios— al lugar que Dios planeó originalmente que fuera. Así como los israelitas nunca bifurcaron lo celestial de lo terrenal, tampoco nosotros debemos nunca bifurcar lo espiritual de lo terrenal y lo práctico. Por ejemplo, tenemos todo el apoyo bíblico para asumir que el descubrimiento y el uso de los medicamentos, el desarrollo y uso de una consejería centrada en Cristo y el fuerte amor comprometido de amigos que caminan a nuestro lado para que nos mantengamos responsables, para ayudarnos a vencer la tentación y animarnos cuando caemos, son todas formas de guerra espiritual.

Conclusión

Aunque los creyentes de hoy no pueden afirmar como literales las descripciones mitológicas de las fuerzas cósmicas que nos dan los autores bíblicos, nosotros podemos y debemos afirmar la realidad a la que apuntan estas descripciones mitológicas. Hubo y todavía hay algo hostil hacia Dios en un nivel cósmico que infecta el cosmos a nivel estructural y que él ha combatido y seguirá combatiendo para establecer y preservar su buena creación. Además, esta es una batalla en la que se llama a participar a todos los que están de parte de Dios.

Dicho en pocas palabras, el Antiguo Testamento asume un tipo de visión del mundo como un lugar de guerra y por ende ve a la misma creación y la preservación de la tierra como algo por lo que hay que luchar. En este punto de la creación hay poca reflexión en cuanto a por qué estas fuerzas son hostiles para con Dios o cómo la existencia continua de estas fuerzas puede conciliarse con la omnipotencia de Dios. Una revelación posterior comenzará a responder estas preguntas. Por ahora simplemente fíjese en que los textos no implican necesariamente que las fuerzas del mal sean primordiales (a saber, no creadas) o deseadas por Dios (posiciones comunes que en ocasiones los eruditos contemporáneos sostienen). Más bien, la naturaleza de ambos, las fuerzas cósmicas y los espíritus demoníacos, parece ser tal que estos debieran haber sido diferentes de lo que son y de ahí que a veces se les presente como *rebeldes* (siguiendo los paralelos del Cercano Oriente).

La revelación posterior, así como la tradición de la iglesia, muestra estos poderes como que hubieran estado involucrados en un motín escogido

libremente —esa sola idea nos permite afirmar la completa realidad del mal que estos poderes representan a la vez que nos aferramos a la omnipotencia y total exclusividad del único Creador eterno.⁵³

Lejos de mantener alguna visión del mundo como que sigue un modelo divinamente ordenado, el Antiguo Testamento opera con la suposición de que Yavé enfrenta una oposición real y esta oposición incumbe fuerzas que son parte del fundamento de la creación. Aunque el cosmos completo fue creado originalmente como bueno, en algún punto temprano del principio algo muy malo pasó en un nivel estructural. Solo el que Dios luche por nosotros preserva el orden del mundo.

Como veremos ahora, sin embargo, haber dicho esto es haber comenzado a penas a desarrollar la dimensión total de la comprensión del Antiguo Testamento de los oponentes cósmicos de Dios. Todavía tenemos que analizar a Leviatán, Rajab y Behemot, a lo cual nos dirigimos ahora.

DAR MUERTE A LEVIATÁN

La guerra cósmica y la preservación y restauración de la creación

En el último capítulo examinamos la enseñanza del Antiguo Testamento concerniente a los demonios malignos y las aguas embravecidas que circundan la tierra. Aunque la idea de esta enseñanza es claramente reafirmar la confianza en la capacidad de Jehová para manejar dichas fuerzas, el Antiguo Testamento nunca cuestiona la autenticidad de la batalla en la que él tiene que involucrarse para salir victorioso sobre estas. Por el contrario, se considera que el señorío de Yavé es grande porque se entiende que sus enemigos son temibles. Los autores del Antiguo Testamento no hablan de una manipulación mezquina, demasiado humana y monárquica de marionetas. Más bien es una soberanía admirable de sabiduría y poder contra fuerzas cósmicas genuinas que se le oponen. Como hemos visto, la forma en que esta oposición cósmica, y por ende la soberanía de Jehová, se expresa en el Antiguo Testamento, se inspira significativamente en las cosmologías de guerra de las culturas que rodean a Israel.

Sin embargo, lo que capta este motivo de Guerra cósmica de forma más conmovedora es la apropiación que el Antiguo Testamento hace de la noción que tenía el antiguo Cercano Oriente con relación al mundo, como que este estaba rodeado de monstruos hostiles que intentaban devorarlo eternamente. Como vimos en el capítulo anterior, las posibles alusiones a

Yamm en Salmo 74:10, Job 7:12 y Habacuc 3:8 y 15 son referencias a uno de dichos monstruos. Pero también leemos sobre Leviatán, Rajab y Behemot, cada uno de ellos representa las «fuerzas del caos que amenazan la existencia del hombre».¹

Entonces, en este capítulo yo ofrezco en primer lugar una panorámica de cada una de estas bestias cósmicas, luego tentativamente propongo una manera en la que la dimensión creación-conflicto de la mitología de combate que rodea a estos monstruos cósmicos puede armonizarse con la historia de la creación en Génesis 1.² Esta última tarea, aunque especulativa, es importante en la medida en que la comprensión convencional de que nada en la creación puede realmente oponerse a Dios proviene grandemente de una lectura en particular de Génesis 1, como argumentó Levenson enérgicamente.³ Es esta lectura en particular de este texto la que yo deseo desafiar.

Yavé y los monstruos cósmicos

Como en las imágenes cananeas, a Leviatán se le describe como una tortuosa serpiente del mar con siete cabezas (una noción que el salmista toma cuando alaba a Yavé por aplastar «las cabezas de Leviatán», Sal 74:14).⁴ En la forma acostumbrada del Cercano Oriente, Job ve a Leviatán como un dragón que periódicamente amenaza con cambiar la creación al envolver la luna (durante un eclipse) cuando lo despierten provocadores malvados (Job 3:8).⁵ La mera aparición de esta bestia causa pánico (41:9, 25) y nadie es lo suficientemente poderoso como para tan siquiera despertarlo cuando está durmiendo, mucho menos capturarlo o domesticarlo (41:2-14).

Además, esta bestia cósmica se burla de las armas humanas ya que él puede comer hierro como si fuera paja y aplastar el bronce como madera podrida (41:26-27). La boca de este dragón está llena de unos dientes feroces afilados, su espalda está cubierta de escudos puntiagudos y su barriga es dura como roca y los costados dentados (41:14-17, 30). Peor aun, resopla relámpagos y humo y de su boca sale fuego (41:18-21).⁶

Leviatán, entonces, es una criatura cósmica temible, hostil, difícil de controlar, como el mismo Yavé se lo insinúa a Job en su discurso. Sin embargo, lo que es más significativo para estos autores con respecto a Leviatán es que Yavé ha vencido al doblegarlo. En efecto, la idea central del discurso de Yavé en Job 41, es decir que Yavé puede hacer lo que Job nunca podría: levantarse y subyugar a Leviatán, como lo hizo en el momento de la crea-

ción. El salmista expresa la misma idea cuando proclama que Yavé aplastó las muchas cabezas de Leviatán y lo dio «por comida a las jaurías del desierto» (74:14).

Sin embargo, Isaías 27:1 presenta la derrota de Leviatán como un evento futuro. De hecho, se presenta como un acontecimiento de los tiempos finales que dará lugar a una era de paz. «En aquel día el Señor castigará a Leviatán, la serpiente huidiza, a Leviatán, la serpiente tortuosa. Con su espada violenta, grande y poderosa, matará al Dragón que está en el mar». La referencia a Leviatán como «la serpiente huidiza» tiene un paralelo exacto en un texto ugarítico, lo que demuestra una vez más cuánto, en ocasiones, le deben los autores bíblicos a la cultura por la manera en que expresan sus convicciones con relación a los enemigos de Yavé.⁷ Pero mientras que otros mitos del Cercano Oriente (incluyendo el que cita Isaías) por lo general mostraban que al gran dragón marítimo le dieron muerte para crear al mundo, aquí Isaías presenta que al dragón cósmico se le dará muerte para liberar la creación.⁸ Levenson señala: «El antiguo mito cananeo y mesopotámico del combate de la creación se ha proyectado en el comienzo de una era futura».⁹ El efecto de esto, en lo que concierne al problema del mal, es que «se nos deja con la agri dulce impresión de que los trabajos del presente, y de toda la historia, se deben al hecho de que el actual orden de las cosas permanece antes y no después del triunfo de Dios. Leviatán todavía está suelto y la soberanía absoluta del Dios absolutamente justo está en el futuro».¹⁰

Esta adaptación escatológica del mito de *Chaoskampf* se convertiría en un tema definitivo y dominante en la literatura apocalíptica. Como veremos más en detalle en el capítulo seis, los judíos en el período intertestamentario llegaron a definir cada vez más la soberanía de Yavé como una realidad escatológica y a ver el mundo presente como bajo el control de Leviatán (o alguna figura cósmica semejante).

Entonces no nos sorprende encontrar esta misma descripción escatológica de Leviatán en el Nuevo Testamento cuando Juan escribe sobre «un enorme dragón de color rojo encendido que tenía siete cabezas y diez cuernos, y una diadema en cada cabeza» quien «engaña al mundo entero» (Ap 12:3, 9; cf. 13:1). Este «enorme dragón» a quien, de manera significativa, se le identifica explícitamente como «Diablo y Satanás» (v.9), se levanta para devorar a la iglesia pero Miguel y sus ángeles lo derrotan (v. 7). El diablo y sus ángeles malignos son expulsados del cielo a la tierra donde, en su furor, siguen trayendo aflicción a la tierra y al mar (vv 9-12).¹¹

Como ya se ha dicho, dado el género de literatura con que estamos tratando aquí, no debemos suponer que haya alguna contradicción entre decir que ya Leviatán fue aplastado, descuartizado y comido (Sal 74:14) y decir que su derrota todavía aguarda en el futuro (i.e. 27:1). La idea central de cada pasaje, expresada en términos que las personas del antiguo Cercano Oriente pudieran entender con facilidad, es sencillamente expresar la verdad de que una fuerza cósmica hostil se opone a Yavé y amenaza a la tierra a nivel de sus cimientos. Pero Yavé lo ha derrotado y seguirá haciéndolo.

Rajab, otro monstruo hostil que se creyó que habitaba en el mar. De hecho, en algunos pasajes Rajab parece ser sencillamente otro nombre de Yamm. La palabra «Rajab» significa «embravecido» o «tormenta». Como Leviatán, este monstruo se describe como un dragón amenazador de las aguas que rodean la tierra.¹² No obstante, mientras la autenticidad de la oposición de Rajab a Yavé nunca se cuestiona, la idea central de lo que los autores bíblicos dicen sobre Rajab es destacar cómo Yavé sigue teniendo supremacía sobre este.

Así que cuando Yavé estaba enojado, escribe el autor de Job, «Rajab y sus secuaces se postran a sus pies» (Job 9:13).¹³ Fue por el poder de Yavé que «agitó el mar [yām]», por su sabiduría que «descuartizó a Rajab» y «con su mano ensartó a la serpiente escurridiza» (Job 26:12-13).¹⁴ Así que también el salmista proclama la soberanía de Yavé sobre «el mar embravecido [yām]» al anunciar que «aplastaste a Rajab como a un cadáver» y «con tu brazo poderoso dispersaste a tus enemigos» (Sal 89:9-10). Sin dudas que hay guerra pero está claro que es una guerra que Yavé puede manejar fácilmente.

Como vimos que fue el caso con el tema del mar embravecido, a veces la batalla de la creación de Yavé con Rajab se entiende como que se ilustra o se representa en la propia historia de Israel. En efecto, el salmo mencionado anteriormente relaciona la derrota de Rajab por parte de Dios en la creación con la entronización de David y su esperanza de ayuda divina para defender su gobierno (Sal 89:20ss.).¹⁵ De manera similar, Isaías clama al Señor que «despierte» y libere a los hijos de Israel de la cautividad al recordarle que en la historia primitiva él «despedazó a Rajab» y «traspasó a ese monstruo marino» (Is 51:9). Por lo tanto, está seguro de que Yavé lo hará de nuevo y liberará a su pueblo (v. 11).

De la misma forma, tanto Isaías como el salmista pueden personificar al malvado imperio de Egipto como Rajab, ya que el carácter hostil y caótico de Rajab se revela en Egipto y se canaliza a través de este (Sal 87:4; Is 30:7;

cf. Ez 29:3; 32:2; Jer 51:34). Algo por el estilo es que los suar y otras tribus primitivas entretejen sus reflexiones sobre enemigos terrenales y espirituales, así también los israelitas podían entender sus guerras políticas como microcosmos de las guerras cósmicas que Yavé pelea. Ya que Dios está del lado de David, cuando David marcha a la batalla contra sus enemigos, el Señor y su ejército están, en un plano paralelo, marchando la batalla contra sus enemigos (2S 5:24). No se plantea una bifurcación entre las realidades «espiritual» y «física».

No obstante, hay una tercera criatura que parece ser una especie de monstruo cósmico en el Antiguo Testamento y es Behemot, que se menciona en Job 40:15-24. Incluso más que con Leviatán, muchos han intentado argumentar que el autor de Job se está refiriendo a una criatura natural, quizá a un hipopótamo o a un elefante más que a un monstruo cósmico mitológico.¹⁶ Aunque no hay dudas de que esto sea posible, la descripción de esta bestia es notablemente «de este mundo», tanto su proximidad al Leviatán mitológico en Job como su descripción general parecen ser un factor negativo para esta noción.¹⁷ La descripción de los poderosos músculos en el estómago de esta criatura (v. 16), que su cola es como un cedro (v. 17), de los fuertes tendones de sus muslos, de sus huesos como «como barras de bronce» (vv. 17-18) —nada de esto de manera concluyente encaja en la descripción de un hipopótamo, un elefante o alguna otra criatura conocida, incluso después de tener en cuenta la hipérbole poética.

Lo que es más, a Behemot se le describe como «el primero entre las obras de Dios» (v. 19, RV 1995) a quien nadie puede atrapar (v. 24), su hacedor puede acercársele con la espada (v. 19). Esta descripción no encaja fácilmente con una criatura natural. Por cierto, en un momento Yavé le pregunta retóricamente a Job si él es capaz de atrapar a Behemot y de atravesar su nariz como es capaz de hacerlo Yavé (40:24). Como observa John Day, si Behemot hubiera sido una criatura con cualquier forma natural, parece que Job pudiera haber respondido fácilmente: «Sí, soy capaz».¹⁸

Por tanto, parece probable que estemos tratando con otro monstruo cósmico que, como Leviatán, según Day, pudiera tener raíces cananeas.¹⁹ El título *b'hēmōt* es una «extensión del plural de *b'hēmā* (q.v.) similar al superlativo en el inglés». Por consiguiente, según Elmer Martens, Behemot se refiere a «la bestia bruta por excelencia».²⁰ Más adelante los judíos, en todo caso, tomaron este término para referirse a una entidad demoníaca que, junto con Leviatán y Rajab, Yavé tenía que someter.²¹

El mal en la fundación de la tierra. Cuando reconstruimos las enseñanzas

del Antiguo Testamento sobre la batalla de Yavé con las aguas hostiles y los monstruos que se oponen a la creación que rodean la tierra y su victoria sobre estos (sin mencionar su enseñanza sobre el conflicto de Yavé con otros dioses; cf. capítulo cuatro), vemos que los autores del Antiguo Testamento compartían elementos significativos de la perspectiva común del Cercano Oriente de que la tierra era parte de una zona de guerra cósmica. Las aguas caóticas y los monstruos cósmicos era «criaturas demoníacas», como lo dice Day, contra las que Yavé tenía que pelear.²²

La supremacía de Yavé sobre estas fuerzas cósmicas siempre se recalca-ba, pero en contraste con la tradición filosófica clásica posterior, esto nunca se creyó que significara que en última instancia la oposición de estas fuer-zas no fuera real. De hecho, ¡había batallas genuinas que Yavé tenía que pelear! Como han señalado varios exégetas, el todo de la fuerte teología monárquica del Antiguo Testamento lo presupone así. ¿Sobre qué base ce-lebraría uno a un victorioso gobernante militar, como habla frecuentemen-te el Antiguo Testamento de Yavé, si no había enemigos genuinos que el go-bernante conquistara? «El concepto de un gobernante militar», argumenta Lindstrom, «presupone que hay alguien a quien derrotar».²³

En efecto, lejos de socavar la autenticidad de la batalla de Yavé con los enemigos, Levenson argumenta con razón que en esta tradición «la victo-ria de Yavé solo es significativa si su enemigo es temible».²⁴ Y una vez más: «Lo que hace de esto una confesión en el dominio de Yavé en lugar de un hecho superficial común es la supervivencia de estas potentes fuerzas del caos que fueron subyugadas y domesticadas en la creación».²⁵

Esta «supervivencia de ... potentes fuerzas del caos» es lo que permite clasificar la perspectiva del Antiguo Testamento como una cosmovisión del universo en guerra. Las batallas de Yavé no son sencillamente aparentes, ni están simplemente en el pasado: para estos autores son muy reales y son actuales e incluso son futuras. Mientras que algunos exégetas conserva-dores temen que el reconocimiento de la continua realidad de esta oposi-ción cósmica compromete la «soberanía absoluta» de Yavé, la idea de esta temprana tradición del Antiguo Testamento es presentar la soberanía de Yavé como mucho mayor precisamente porque él se ha involucrado en un conflicto tal y ha salido victorioso. Esto les da la confianza de que lo hará nuevamente en el futuro.²⁶

En otras palabras, la soberanía de Yavé no es una manipulación fácil de marionetas controladas; es más bien una soberanía admirable que se gana frente a genuinas fuerzas opositoras que son poderosas y a las que nosotros

los humanos nunca podríamos comenzar a resistir por nuestra propia fuerza. Esta habilidad divina, para estos autores, es una de las características que distingue a Yavé de los humanos y lo hace digno de alabanza. No podemos capturar a Behemot ni atravesar su nariz (Job 40:24). Ni podemos «atarle la lengua [a Leviatán] con una cuerda» ni «ponerle un cordel en la nariz» (Job 41:1-2). Tales proezas de bravura al domar monstruos están reservadas solamente para el único y verdadero Dios.

Todo esto también implica que estos autores entienden que las batallas cósmicas en las que Yavé se involucra son provisionales. Los enemigos cósmicos de Dios por reales y temibles que puedan ser, no son supremos. De nuevo Levenson expresa bien el punto de vista (refiriéndose aquí al Salmo 74):

El autor ... reconoce la realidad de un mal militante, triunfante y persistente pero se niega rotunda y resueltamente a aceptar esta realidad como definitiva y absoluta. En cambio desafía a Yavé a actuar como el héroe de antaño, a conformarse a su naturaleza magistral.²⁷

Por ende (aunque el propio Levenson no está de acuerdo con esta conclusión) parece que la comprensión que se manifiesta en este material *Chaoskampf* es que las fuerzas que se oponen a Yavé tuvieron un comienzo, razón por la cual precisamente los autores del Antiguo Testamento pueden tener la confianza en que, en ocasiones y a pesar de las apariencias, sin duda también tendrán un final. En contraposición a todo lo que sus vecinos decían sobre el tema, el Antiguo Testamento asume, incluso en su material de combate más temprano, que Yavé es el único Creador de todo lo que existe.

Esta comprensión, combinada con la convicción de que el Creador es completamente santo y por tanto él mismo no hará mal, lleva inexorablemente a la conclusión de que estas fuerzas cósmicas *se han hecho así mismas* malas. Se rebelaron libremente contra su Creador y por consiguiente no deben ser como son ahora. Este punto de vista está implícito en este material pero se vuelve más explícito en un material posterior y con el tiempo llega a la explicación de que el origen del mal tiene su raíz en «la caída» de varios ángeles (2P 2:4; Jud 6; cf. 1Ti 3:6; Mt 25:41). Solo este punto de vista puede proporcionar un fundamento adecuado para la teodicea dentro de un contexto creacional monoteísta.²⁸

Si tomamos en serio el tema del combate del Antiguo Testamento, debemos reconocer que, en la misma fundación de la creación y en el medio ambiente cósmico de la tierra, algo se ha rebelado contra Dios y por tanto es

hostil hacia Dios como amenazador para el mundo.²⁹ La forma en la que esta visión se expresa es altamente mitológica en esta etapa temprana de la revelación. Dada la situación cultural de los autores, es difícil ver cómo podría haberse comunicado la idea de alguna otra manera. Hablar de fuerzas estructurales cósmicas en este contexto es hablar sobre Yamm, Leviatán y otros monstruos mitológicos.

Un escritor inspirado posterior expresará una convicción similar con un conjunto diferente de suposiciones cosmológicas al referirse a uno «que gobierna las tinieblas» quien es «el espíritu que ahora ejerce su poder en los que viven en la desobediencia» (Ef 2:2). La enseñanza en esencia es la misma, aunque la envoltura cultural difiere a todas luces. Los monstruos cósmicos del Antiguo Testamento juegan algunos de los mismos papeles que Satanás y los «principados y potestades» en el Nuevo Testamento.

De cualquier forma, aunque el Antiguo Testamento sin dudas enseña que este cosmos se creó bueno (Gn 1), lógicamente no asume que esto signifique que todo en el cosmos es bueno. Por el contrario, la bondad de la creación se muestra como algo por lo que hay que luchar.³⁰ En un nivel básico, el cosmos al presente incluye elementos destructivos, hostiles. Para estos autores, el mundo ciertamente no es un paraíso edénico en el que la voluntad de Dios se lleva a cabo minuciosamente y en el que todas las cosas de alguna manera contribuyen a un bien superior. Es más bien una verdadera zona de batalla.

Al considerar la tortura de Zosia dentro de este marco uno estaría inclinado a preguntarse por un diseño secreto providencial que de alguna manera se cumplió por medio de los nazis. Más bien uno discerniría en los ojos de los nazis algo de una malvada «serpiente tortuosa» que una vez más intenta anular la creación.

La guerra y la creación

Sería útil concluir nuestro examen del concepto del Antiguo Testamento sobre las fuerzas cósmicas hostiles al tratar un asunto que es importante para nuestra comprensión del material *Chaoskampf* de la Biblia pero que por varias razones ha sido derivado casi completamente por la erudición actual. He reconocido lo obvio cuando dije que las descripciones específicas de las fuerzas cósmicas del mal con las que Yavé lucha en el Antiguo Testamento son mitológicas y dependientes desde el punto de vista cultural. No obstante, también he sugerido que la realidad a la que apuntan

dichas descripciones debieran ratificarse, al menor por aquellos que tienen un alto concepto de las Escrituras.

Sin embargo, la pregunta que sigue sin contestar es: ¿Cuál es la realidad a la que apuntan estas fuerzas y figuras mitológicas? Para ser más específico: La descripción de un conflicto cósmico en el pasado primigenio, que sirve de preludio a la creación de este mundo, ¿es todo parte del mito culturalmente dependiente? ¿O es quizá esta característica del material *Chaoskampf* parte de la realidad a la que apunta el mito?

La relación del mito y la historia en el material creación-conflicto de las Escrituras. El hecho anteriormente mencionado de que la ubicación temporal de los pasajes *Chaoskampf* de las Escrituras (y la literatura paralela en las culturas vecinas) varía de pasaje a pasaje y sin dudas sugiere que no podemos presionar demasiado este lenguaje mitológico. Este lenguaje está diseñado principalmente para expresar una característica del cosmos ahora—su dimensión de guerra y la supremacía de Yavé, a pesar de las apariencias, sobre sus enemigos. Entonces no debe pedirse mucho del lenguaje temporal que rodea las batallas del Señor.³¹ Por lo tanto, hay que reconocer que pudiera ser el caso que ahora estamos haciendo la pregunta incorrecta al preguntarnos si las explicaciones de creación-conflicto implican el punto de vista de que una vez ocurrió una batalla real que precedió a la creación de este mundo actual.

No obstante, el hecho de que las Escrituras posteriores se inclinan fuertemente hacia la dirección de aprobar explícitamente la creencia en una caída prehistórica de ángeles y fuerzas cósmicas así como aprobar una batalla escatológica literal entre estas fuerzas y las fuerzas de Dios, combinada con el hecho de que la tradición ulterior de la iglesia claramente aprueba la idea de una caída primigenia, da cierto apoyo a la posibilidad de que puede inferirse un verdadero conflicto prehistórico de este material *Chaoskampf*.³² En otras palabras, si tenemos otras razones para creer que Dios estuvo realmente involucrado en una guerra antes de la creación de este mundo (como alega la tradición), entonces parece natural preguntarse si o hasta qué punto las distintas narraciones bíblicas de conflicto cósmico antes de la creación se refieren a este.³³ Aunque hay que admitir que la forma en que se describe el conflicto y las bestias involucradas es mitológica, ¿tenemos que pensar que el conflicto prehistórico sea mitológico en sí?³⁴ Yo sospecho que no.

La asociación del conflicto cósmico con la creación es frecuente en todo el Antiguo Testamento e intrínseca a los diferentes pasajes en cuestión lo

cual da más apoyo a esta sugerencia. El concepto de que la creación implica conflicto aparece en más de uno o dos pasajes aislados. Como hemos visto, dichas narraciones de la creación son numerosas y esto debe valer mucho para cualquier persona que esté comprometida a un alto concepto de las Escrituras.

Finalmente, el monoteísmo creacional de la Biblia y de la iglesia parece requerir desde el punto de vista lógico algo como una caída prehistórica, no importa cómo interpretemos el material *Chaoskampf* del Antiguo Testamento. Con la asunción de que hay un Dios Creador eterno que es toda bondad y todopoderoso, es ilógico plantear un mal estructural de base dentro del cosmos (que es la idea principal de los pasajes *Chaoskampf*) sin plantear una rebelión significativa en algún momento anterior que ha corrompido al cosmos (que es la idea secundaria de los pasajes *Chaoskampf*). En resumen, si el Creador todopoderoso es perfectamente bueno pero la creación es grandemente mala, algo debe haber interferido en la creación.

La enseñanza general de las Escrituras parece estar de acuerdo con esta idea. Cualquier otra cosa que se diga al respecto, la Biblia está muy lejos de cualquier visión dual del mundo que plantearía al mal como una realidad coeterna junto a Dios o que atribuya el mal a la actividad creadora del mismo Dios.³⁵ El hecho de que todos los autores bíblicos tengan confianza en que el mal será derrotado al final demuestra que ellos no lo veían como «primigenio» en el sentido de ser un elemento supremo en la naturaleza de las cosas. Si el mal tendrá un final, debe haber tenido un principio, de ahí que no sea coeterno con Dios.

Pero este punto requiere que comprendamos que el mal es una intrusión en el cosmos, que es precisamente como lo interpreta el Antiguo Testamento. Esta consideración da más credibilidad a primera vista a la lectura de las varias narraciones bíblicas de conflicto-creación que las ve como enseñándonos algo, (de una forma mitológica reconocida, no solo acerca del hecho estructural del mal en el cosmos sino también sobre el origen del mal en el cosmos).³⁶

Génesis 1 y el modelo de guerra de la creación. La razón principal por la que esta visión de guerra con relación a la creación no se ha ratificado tradicionalmente o incluso considerado seriamente, no es porque esté ausente en la Biblia. Como hemos visto, está de hecho esparcida por todo el Antiguo Testamento. La razón para su negación se debe a la aparente contradicción en la historia de la creación de Génesis 1, que muchos asumen que ofrece el paradigma para la comprensión de la creación.

En Génesis 1 el autor parece hacer un esfuerzo para destacar que la creación ocurrió sin ningún conflicto, por puro decreto de Dios y que todo está bien. A diferencia de las historias de la creación del Cercano Oriente en su tiempo, este autor parece destacar que Yavé no tuvo oponentes en la creación del mundo. Por lo tanto, si uno comienza con la suposición de que esta narración es normativa es difícil ver cómo uno podría tomar las narraciones de la creación con guerra como algo más que mitológico. Aunque ahora expresan características estructurales del cosmos, no pueden añadir nada específicamente a nuestra comprensión del acto de la creación. En cuanto a cómo y cuándo la creación empezó con fallas, sencillamente no lo podemos decir basados en esta lectura.

Sin embargo, si por un momento podemos distanciarnos de la lectura tradicional de Génesis 1, la fuerza de esta objeción se puede disipar. Por un lado, no es evidente por qué debiera concedérsele estatus normativo a Génesis 1 por encima de las restante y más numerosas narraciones relacionadas con el conflicto de la creación que aparecen en la Biblia. Algunos han argumentado que solo la narración de Génesis 1 concuerda con el monoteísmo «puro» y por consiguiente solo esta puede tomarse «literalmente» en cualquier sentido.³⁷ Pero la noción de que el monoteísmo está amenazado si Dios tiene que involucrarse en guerras genuinas con oponentes cósmicos (o humanos) es, como ya se sugirió, nada más que una suposición arbitraria que sencillamente no concuerda ni con los datos bíblicos ni con la iglesia posapostólica primitiva, aunque desgraciadamente llegó a formar una de las suposiciones base de la tradición teística filosófica clásica.

Otros pudieran argumentar que las narraciones de la guerra de la creación debieran descartarse como normativas debido a sus obvias características mitológicas, características que Génesis 1 evita. Pero el hecho de que las descripciones de las fuerzas cósmicas que se opusieron a Dios en la creación sean mitológicas no hace más necesario que el conflicto-creación sea mitológico en sí mismo de lo que hace necesario que ya sea las fuerzas que se oponen a Dios o que Dios mismo sea mitológico en estos pasajes. Argumentar de esta manera sería como descartar la historicidad de la caída porque uno llega a la conclusión de que la serpiente que habla o el fruto prohibido de Génesis 3 son simbólicos. La literatura antigua sencillamente no opera con categorías tan claras.³⁸

Además, en la mayoría de las opiniones, el propio Génesis 1 no está completamente libre de elementos de expresión mitológica. La cosmología primitiva que se presupone en todo el capítulo así como la idea de que

Dios «descansó» en el séptimo día tal vez indica que Génesis 1, aunque sin dudas no tan cargado de mitos como otras narraciones del conflicto de la creación, no es precisamente un documental moderno, científico y literal de la creación. Además, es probable que a pesar de todo el autor preserve algo de la naturaleza siniestra del «abismo» (*t'hôm*), de las aguas y de las tinieblas (Gn 1:2) —elementos que, de manera muy significativa, el autor no dice que el Señor Dios creó.³⁹ Hacer absoluta esta sección de la Escritura como normativa desde el punto de vista doctrinal, por encima de otras narraciones más numerosas sobre el conflicto de la creación parece bastante arbitrario.

¿Creación original o restauración? Sin embargo, es incluso más importante que uno pueda presentar argumentos sólidos para la lectura de Génesis 1 que evitan estas normativas arbitrarias ya que no entran en conflicto con la tradición creación-conflicto de la Biblia ni requieren que se descarte la tradición creación-conflicto como puramente mitológica. Según este punto de vista, el autor de Génesis 1 no intenta hacer una narración exhaustiva y definitiva de la creación. Más bien el autor está ofreciendo una narración suplementaria a otras narraciones de guerra. Más específicamente, mientras que las narraciones bíblicas del conflicto de la creación son análogas a (y polemizan contra) las otras narraciones del conflicto de la creación de su tiempo al hablar del conflicto de Dios con una fuerza maligna anticreacional, la narración de Génesis 1 es análoga a (y polemiza contra) estas otras narraciones en términos de la creación de este mundo por parte de Dios *después* de su batalla con sus enemigos cósmicos y *a partir* de los restos de la batalla.

Dicho de manera diferente, tanto los exégetas antiguos como los modernos han argumentado con cierta credibilidad que la narración de Génesis 1 no es tanto una narración de la creación como sí es una narración de la restauración que Dios hizo a un mundo que mediante un conflicto previo se había convertido en amorfo, vano, vacío (*tōhū wābōhū*) y envuelto en un caos (*t'hôm*) —el mundo de Génesis 1:2, en otras palabras. Según este punto de vista, algunas veces llamado «la teoría de la restitución» o «la teoría de la brecha», pero que yo prefiero llamar «la teoría de la restauración», el cosmos que fue creado en el versículo 1 estaba asediado, corrompido, juzgado y había llegado casi al estado de destrucción que encontramos en el versículo 2.⁴⁰ El resto del capítulo entonces describe la creación de Dios de este cosmos actual a partir del caos amorfo y vacío del previamente saqueado.

Aunque esta interpretación nunca ha disfrutado nada ni tan siquiera ha estado cercano a una mayoría de opinión, sí ha encontrado impresionantes

exponentes tanto antiguos como modernos.⁴¹ A pesar de algunas dificultades continuas,⁴² pueden decirse varias cosas a su favor. Brevemente yo mencionaré seis.

Primero, como ya se dijo, esta lectura de la narración de la creación de Génesis 1 armoniza más fácilmente con todas las narraciones del conflicto de la creación en las Escrituras, consideración que tiene que tener peso para todos los que reafirman la inspiración plenaria de las Escrituras. Si esta lectura es correcta, puede entenderse que Génesis 1:2 describe la creación profanada inmediatamente después de la batalla de Dios con fuerzas cósmicas malvadas y su juicio a estas —la misma batalla que se describe en lenguaje mitológico en otras narraciones bíblicas y no bíblicas. El énfasis del autor en la soberanía de Dios sobre las fuerzas cósmicas (ahora grandemente despersonalizadas) puede entenderse entonces como una manera de enfatizar la Victoria de Yavé sobre los dioses opositores, de la misma manera que *Enuma Elish* destaca la Victoria de Marduk sobre Tiamat al describir que este hizo al mundo a partir de esta y de sus seguidores en seis días.⁴³

En esta lectura la narración de Génesis 1, comenzando con el versículo 2, presupone la batalla y comienza con la formación de este mundo, lo que queda del campo de batalla; en *Enuma Elish* esto es el cuerpo de Tiamat; en la narración de Génesis es el abismo impersonal (*t'hôm*) que cubre la tierra baldía (*tôhû wābôhû*). Levenson, aunque de ninguna manera sostiene la teoría de la restauración, está entre los pocos eruditos que han reconocido este punto. Él arguye que la narración de Génesis «comienza cerca del punto en que termina la acción del poema babilónico, con las aguas primigenias neutralizadas y la deidad victoriosa e insuperable a punto de emprender la obra de la cosmogonía».⁴⁴

Otros eruditos del Antiguo Testamento han reconocido este aspecto de la narración de Génesis 1 y han llegado a la conclusión de que debe haber existido una versión anterior de la narración de Génesis 1 que contuviera un escenario de batalla similar al de *Enuma Elish*. Esta sección, especulan ellos, se eliminó por razones teológicas o de redacción en la versión recibida.⁴⁵ La naturalidad de leer Génesis 1:2 como un resumen «posbatalla», cuando se lee contra el trasfondo de *Enuma Elish*, da credibilidad a esta teoría.

Sin embargo, para nuestros propósitos, la especulación parece irrelevante. Ya sea que una versión anterior de Génesis 1 tuvo una escenario de batalla o no, el autor/redactor ciertamente parece haber conocido de las narraciones anteriores sobre el conflicto de la creación. El autor también asume

que sus lectores conocen sobre el «abismo», las «aguas», la tierra «en un caos total», así como sobre otros «dioses» (es muy significativo que tampoco se mencionen en esta narración de la creación) con quienes Dios consulta antes de hacer a los humanos (Gn 1:26).

Parece entonces razonable leer como si el autor no estuviera ofreciendo una narración que corrige las anteriores sobre el conflicto de la creación sino como que presenta una narración que es un suplemento de aquellas. Él está retomando el hilo de las otras y lo hace para enfatizar cuán victorioso fue Yavé sobre sus enemigos al resaltar con cuánta facilidad modela esta creación —iso lo con la palabra de su boca!— a partir del desastre que quedó luego de su batalla con Leviatán (o Rajab o Tiamat), la batalla con la que todos sus lectores están familiarizados.

Con este fin, el autor de Génesis 1 no le da a Tiamat ni a ninguno de los otros dioses derrotados la dignidad de una personalidad (aunque quizá todavía puedan escucharse ecos de esta). Sencillamente describe al «mundo» destrozado por la guerra como *tôhû wābôhû* cubierto por *l' hóm*, y luego procede a proclamar la facilidad de Yavé al esculpir esta creación actual ordenada a partir de este caos hecho jirones por la batalla. Tal punto de vista nos permite reconocer la influencia significativa de las narraciones sobre el conflicto de la creación de los vecinos de Israel al tiempo que también (y mucho más importante) armonizar Génesis 1 con las otras narraciones del conflicto de la creación que aparecen en las Escrituras. Yo no veo ninguna otra lectura que pueda afirmar esto.

Además, y un tanto irónicamente, esta interpretación permite que de una vez la lectura de Génesis 1 sea más relevante desde el punto de vista cultural y la más literal del pasaje al igual que todas las demás narraciones bíblicas del conflicto de la creación. Esto ciertamente tiene que contar más a su favor tanto desde una perspectiva académica comprometida con leer las Escrituras en su contexto original y desde una perspectiva de la fe evangélica comprometida con reafirmar la infalibilidad de las Escrituras.⁴⁶

Segundo, leer Génesis 1 a la luz del material de la creación-conflicto de las Escrituras y por tanto como que describe una recreación más que la creación original, ayuda a explicar varias características de esta narración que de otra manera serían desconcertante. Por ejemplo, esta lectura ofrece un contexto en el que quizá podamos comenzar a entender el mandato inusual que dio Yavé a la humanidad de «someter» (*kābaš*) la tierra (Gn 1:28). Este término por lo general sugiere la represión, la conquista o la esclavización de fuerzas hostiles (Nm 32:22, 29; Jos 18:1).⁴⁷ Si lo que tenemos en

Génesis 1 es una creación pura e inmaculada de todas las cosas ex nihilo, este mandato es raro. Si todo es exactamente como era la intención de Dios, ¿qué queda para conquistar?

Sin embargo, si lo que tenemos en Génesis 1 es una creación que es buena pero que está, siguiendo a *Enuma Elish* y otras narraciones primitivas, hecha a partir de un abismo caótico destrozado por la batalla y que, como tal, hay que seguir controlando (como en el material no bíblico del conflicto de la creación), entonces este mandato comienza a cobrar sentido. En este caso a los humanos se les encarga que lleven a cabo la obra creacional de Dios de poner orden al caos. Por esta misma razón se dice que somos a imagen y semejanza de Dios (Gn 1:26-28). Como veremos en lo que sigue, según este punto de vista somos cogobernantes con Dios sobre la tierra y coguerreros con Dios contra las fuerzas del caos para la tierra. El plan de Dios para los seres humanos y la tierra se cumplirá cuando todas las fuerzas opuestas a la creación se aniquilen y su reino se establezca en la tierra y él y sus súbditos humanos ocupen el trono (Ap 5:10).

Esta lectura también da el mejor sentido del mandato que Dios dio a Adán y a Eva de cuidar el Edén (Gn 2:15).⁴⁸ El mandato es un poquito desconcertante a menos que el autor asuma que en aquel momento había fuerzas contra las que había que proteger al jardín. Cuando la serpiente tentadora aparece en el capítulo siguiente, tal vez tengamos una idea más clara de qué era aquello de lo que se suponía que Adán estuviera cuidado. Pero la presencia repentina e inexplicable de Satanás en el jardín (según la interpretación tradicional) es asimismo difícil de explicar basados en la suposición de que Génesis 1 proporciona una narración exhaustiva de la creación original.⁴⁹

Sin embargo, según el punto de vista de la restauración, ni los mandatos de someter la tierra y proteger el jardín ni la repentina aparición de Satanás son desconcertantes. Según esta opinión la tierra (esta tierra actual) fue concebida en una incubadora infectada. Está moldeada en un contexto de guerra. Es buena por completo en sí misma pero está hecha y conservada por encima y en contra de fuerzas que perpetuamente están en su contra tal y como sugieren los demás pasajes de las Escrituras sobre el conflicto de la creación.

Por otra parte, en este punto de vista, los humanos están hechos a imagen de Dios y puestos en la tierra precisamente para que puedan gradualmente vencer este caos y establecer —o mejor, reestablecer— el plan completamente bueno de Dios para esta. Como agentes terrenales de Dios,

«debemos llevar a cabo la conquista de un ser maligno que penetró la creación».⁵⁰ O, como lo dice Erich Sauer, nuestra «vocación designada en el paraíso consistía en recuperarle la tierra a Dios ... [y] restaurar toda la tierra a una morada de la presencia y revelación de Dios».⁵¹ Las características que de otra manera resultarían desconcertantes encajan perfectamente en esta perspectiva.

Esta lectura también da sentido al uso inexplicable e inesperado de la primera persona del plural en Génesis 1:26. La interpretación judía clásica —y sigue siendo la mejor (véase capítulo cinco)— es que aquí el Señor está consultado con ángeles antes de crear lo que sería el pináculo de su creación (o re-creación). Que la narrativa hasta este momento no hubiera mencionado la creación de ángeles sugiere que sencillamente se presupone su preexistencia —lo cual es suficiente para demostrar que aquí no estamos tratando con una narración exhaustiva de la creación ex nihilo. Según el punto de vista de la restauración, tales seres, a los que usualmente se califica de «dioses» como veremos en el capítulo siguiente, estaban presentes hacía millones de años antes de que esta creación apareciera. De hecho, fue la batalla de Yavé contra una facción rebelde de estos «dioses» lo que llevó a la creación a la lúgubre condición que se describe en Génesis 1:2. Por lo tanto, no es de sorprenderse que Yavé consulte con ellos, como al parecer lo hace con cierta frecuencia (véase Gn 3:22; 11:7; 1R 22:20; Is 6:1-8; cf. Jer 23:18; Sal 82:1; 89:7), cuando llega al acto culminante de su guerra contra las fuerzas antitreacionales: la creación de los humanos para someter la tierra.

Tercero, este punto de vista concuerda con la evidencia lingüística. Por ejemplo, Génesis 1:2 puede traducirse: «Ahora [o “Pero”] la tierra se volvió [o “se había vuelto”, *hāy’tāh*] amorfa y vacía».⁵² Los términos «amorfa» y «vacía» son usualmente peyorativos en las Escrituras, denotan que algo salió mal, que fue arrasado o juzgado.⁵³ En los únicos otros casos en las Escrituras donde los términos se combinan como aquí en Génesis 1:2, se refieren explícitamente a un estado desesperado que resulta del juicio de Dios (Jer 4:23; Is 34:11).⁵⁴

Entonces es fácil leer el segundo versículo de la narración de Génesis como que se refiere a una tierra juzgada y grandemente destruida, «un caos que se asemeja a la mañana después de una batalla».⁵⁵ Es el tipo de tierra baldía que Jeremías advierte será el resultado del juicio escatológico de Dios (Jer 4:21-24; véase también Is 24:10). A la inversa, parecería raro si el autor estuviera sugiriendo que Dios originalmente creó la tierra en estas

condiciones yermas, fútiles y caóticas y aun más extraño si él creyera esto pero no se molestara en decirlo a sus lectores.

Según la posición del texto, el caos amorfo y fútil del versículo 2, junto con el «abismo», son las únicas cosas en este capítulo que el autor no dice que Dios haya creado o formado. Otros pasajes de las Escrituras parecer ir aun más lejos y sugieren que este estado de las cosas es algo que Dios explícitamente no creó ni crearía (véase especialmente Is 45:18).⁵⁶ lo que es más, con excepción de la creación de los animales y los humanos (vv. 21, 26-27), el pasaje no usa la palabra «crear» (*bārā*) sino «hacer» (*‘āsāh*), lo que significa hacer a partir de un material preexistente —sugiriendo una vez más que no estamos tratando con una creación original sino con una re-creación.⁵⁷

Cuarto, esta lectura de Génesis 1 ofrece el paradigma más flexible y quizá el más provechoso dentro del cual las narraciones de la creación de la Biblia pueden reafirmarse incondicionalmente sin ninguna posibilidad de encontrar problemas con las teorías científicas modernas con relación a la antigüedad de la tierra. Esta teoría presupone un mundo prehumano de duración infinita acerca del cual solo sabemos que de alguna manera se convirtió en un campo de batalla entre el bien y el mal y por consiguiente se volvió una tierra baldía.

Esta misma indefinición permite un amplio rango de posibles formas de hacer concordar la teología bíblica con las teorías científicas contemporáneas, aunque lamentablemente estas formas apenas han comenzado a explorarse, debido a la normativa tradicional de Génesis 1 como la narración de la creación más definitiva. En efecto, aunque está fuera del ámbito de esta obra, puede plantearse que la sola suposición de una catástrofe mundial instantánea representa mucho de la evidencia geológica y paleontológica descubierta.⁵⁸

Además, y quizá lo más importante para los propósitos de este proyecto, es que esta comprensión nos proporciona una manera verosímil de comenzar a encontrar sentido en lo que parece ser millones de años de sufrimiento prehumano en la tierra. Esta ofrece un contexto en el que quizá podemos comenzar a tomar en serio y a desarrollar la especulación de C.S. Lewis de que la tierra pudo haberse demonizado mucho antes de que los humanos llegaran a esta.⁵⁹ Comienza a ofrecer cierto contexto bíblico en el que quizá podamos encontrarle sentido al hecho de que la mayoría de los fósiles que encontramos en el archivo paleontológico son animales que

ahora no existen. Mucho antes de que los humanos entraran en escena —o cayeran— la naturaleza ya estaba «roja de dientes y garras».

Quinto, este enfoque de Génesis 1 nos permite interpretar un lienzo de guerra final contra el cual podemos comenzar a encontrarle sentido al mal cósmico. Esta lectura, si se acepta, comienza a entender el hecho que nos dicen tanto las Escrituras como nuestra propia experiencia, que el cosmos completo está, en un nivel muy profundo, corrompido. Yo considero que este es el punto fundamental de todo el material sobre el conflicto de la discutido anteriormente. A pesar de los valientes intentos en sentido contrario, sencillamente no hay manera de buscar una explicación a esta catástrofe cósmica al apelar a raquílicas voluntades humanas. Nuestra caída no puede explicar la caída cósmica, pero la caída de las voluntades cósmicas puede ayudar a explicar nuestra caída y con esta, la caída del mundo que se nos dio a cargo. Es significativo en este aspecto, como señaló C.S. Lewis, que la Biblia hable mucho más sobre «los poderes de las tinieblas» que lo que habla sobre la caída humana, una idea que debiera tenerse en cuenta (pero que hasta ahora no se ha hecho) significativamente en nuestras explicaciones de por qué existe el mal. Esta lectura de Génesis 1 confirma esta observación y por ende nos anima a un enfoque más cósmico del problema del mal.⁶⁰

Sexto, y finalmente, la comprensión de que Génesis 1 trata de la restauración de un mundo que fue arruinado por fuerzas hostiles concuerda con la dimensión cósmica de la descripción que la Biblia hace del rol de la humanidad en la tierra y del rol de Cristo como salvador que de otra manera sería desconcertante.

Inmediatamente después de declarar que hemos sido hechos a «imagen de Dios», el Señor les dice a los humanos que se «sometan» y «dominen» sobre la creación (Gn 1:26-30). «Yo les doy de la tierra todas las plantas que producen semilla y todos los árboles que dan fruto con semilla», dice el Señor, y todo lo demás, plantas y animales que están sobre ella (1:29-30). Como apunta Sauer: «Estas palabras proclaman claramente la vocación de gobierno de la raza humana».⁶¹ Fuimos hechos a «imagen de Dios» precisamente porque fuimos creados con el propósito de reinar con Dios sobre la tierra.⁶²

Este tema, en una variedad de formas, se extiende por toda la narrativa bíblica. Por ejemplo, después de que el salmista declara que Yavé gobierna «sobre el mar embravecido» y que aplastó «a Rajab como a un cadáver» (Sal 89:9-10), él plasma la promesa del Señor a su siervo terrenal: «Le daré

poder sobre el mar y dominio sobre los ríos» (v. 25). Como señala Levenson, este texto representa una especie de diarquía, como pasa en varios de los salmos. Dios gobierna pero su deseo es gobernar por medio de sus corregidores terrenales.⁶³

Por esta razón, como vuelve a señalar Sauer, la redención de la tierra está intrínsecamente conectada con la redención de la humanidad. De hecho, toda la creación, según Pablo, «aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios» (Ro 8:19). Por esta razón también la redención del cosmos está intrínsecamente relacionada con la derrota de la fuerza del mal que ahora sujeta a la humanidad, y por ende a toda la tierra, en cautiverio (véanse los capítulos nueve y diez).

La humanidad como el virrey restaurativo sobre la tierra. La teoría de la restauración ofrece el mejor fondo contra el cual pueden interpretarse como más coherentes y verosímiles los temas del correinado humano con Dios sobre la creación y la liberación de la tierra y la humanidad de las fuerzas del mal, y mediante el cual se puede apreciar su unidad; ya que de acuerdo a esta lectura, la creación de los humanos y su colocación en el jardín pueden verse como el medio de Dios de completar su «conquista de un ser maligno que había penetrado en la creación», como dice Franz Delitzsch, el gran erudito del Antiguo Testamento.⁶⁴

Al igual que una pequeña semilla de levadura leuda toda la masa (Lc 13:21; 1Co 5:6), así también, pudiéramos suponer, Dios planeó usar a los humanos, comenzando en el Edén, para restaurar su señorío en la tierra al estos establecer sobre este su propio dominio, un dominio que estaría, en cada aspecto, bajo la autoridad del Señor.⁶⁵ O, como se sugirió anteriormente, la creación (en Génesis 1) nació en una incubadora infectada y la humanidad recibió su liderazgo en esta tierra como una manera de matar la infección.

Sauer expresa este punto de vista en estos términos:

La vocación designada del hombre en el Paraíso consistía en recuperarle la tierra a Dios y esto se basaba en la soberanía de Dios sobre el hombre y en la soberanía del hombre sobre la creación ...

El llamamiento del hombre era a «destruir las obras del maligno» y a renovar la tierra, transformándola así en una morada de luz y vida ... El primer hombre recibió la tarea, comenzando desde el Paraíso, de restaurar toda la tierra a una morada de la presencia y revelación de Dios. Su servicio como gobernante consistía en llevar a toda la

creación a través de su mediación a una relación con la gloria de Dios y en hacer que «la plenitud de aquel que lo llena todo por completo» sea accesible a esta.⁶⁶

Por esta razón, cuando los humanos voluntariamente se rebelaron contra la soberanía de Dios, toda la creación sufrió una vez más. Como dirían los israelitas antiguos, Dios había «silenciado a Yamm tras puertas cerradas» para re-crear al mundo y entregarlo a un nuevo virrey. Según el punto de vista de la restauración, de esto es de lo que trata Génesis 1. Pero ya que la supremacía de Dios tiene un carácter moral, debe escogerse libremente.⁶⁷ Por lo tanto, la llave que podía desatar una vez más a Yamm en la tierra o mantenerlo a raya fue puesta en las manos del nuevo virrey.

Cuando la humanidad rechazó el señorío de Yavé, aceptamos (al desatar) un Nuevo «dios de este mundo». Comprometimos nuestra tarea asignada de tener dominio sobre el mundo y, por tanto, nos sujetamos una vez más, y también toda la naturaleza, a la influencia destructiva de las fuerzas que se oponen a Dios. Un poder hostil ilegítimo tomó como rehenes a los guardianes del mundo, y, por tanto, al mundo mismo. Satanás ahora busca «el control del mundo entero» y se convierte en «el príncipe de este mundo» y «el que gobierna las tinieblas» (1Jn 5:19; Jn 12:31; Ef 2:2; cf. 6:12). Sin embargo, por medio de Cristo se les ha devuelto la llave a los que originalmente debían ser los dueños y una vez más tenemos la misión de hacer callar a Yamm con la autoridad del Señor (Mt 16:17-19; véase la segunda parte).

Este señorío demoníaco readquirido ha llevado ya a un regreso parcial al estado de las cosas de Génesis 1:2, cuando el Señor permitió a las aguas caóticas que inundaran la tierra (Gn 6-8). Los supuestos virreyes de la tierra se volvieron tan corruptos que al parecer cohabitaron con los siniestros seres angelicales (6:1-4) y el Señor se entristeció hasta el punto de desear que nunca hubiera creado a la humanidad (6:5-6). De aquí que permitiera que el «abismo» (1:2) una vez más cubriera la tierra mientras busca comenzar nuevamente el proyecto de recuperar la tierra para su gloria.

Por otra parte, según Jeremías e Isaías, en algún momento la tierra volverá a estar bajo esta clase de juicio y regresará al estado de *tōhū wābōhū* (Jer 4:23; Is 34:11), el mismo estado en que estaba, según la teoría de la restauración, antes de esta creación actual. El «dragón, aquella serpiente antigua que es el diablo y Satanás» quien ha estado encerrado «en el abismo» será «liberado de su prisión» (Ap 20:1-3, 7). Sin embargo, como en la narración de Génesis 1, el Señor aniquilará a su enemigo y recreará «un cielo nuevo y una tierra nueva» (21:1).

Sin embargo, en esta forma final, los poderes hostiles serán vencidos y encerrados permanentemente. En el final, «el mar ya no existía más» (Ap 21:1, RV 1960). Satanás, la muerta, la bestia, *t'hóm*, todos los rebeldes y hasta el Hades mismo serán lanzados al lago de fuego (20:13-15). De ahí que las Escrituras nos aseguren que no habrá más amenaza a la creación en esta tercera restauración.

El reino de Dios se establecerá en la tierra y sus hijos serán los gobernantes como él lo planeó originalmente. El fracaso prehistórico de la humanidad como guardianes no hizo que el Creador abandonara su plan de restaurar y reclamar al mundo asediado de Génesis 1:2. Por el contrario, y muy notablemente, la meta del Señor todo el tiempo ha sido restablecer su señorío en la tierra por medio del virreinato de los humanos y al final aniquilar en el proceso a sus enemigos cósmicos.

Sin embargo, y aun más notablemente, el Señor mismo alcanzó esta meta cuando libertó a la humanidad, y, por tanto, a la creación, del dominio de Satanás, convirtiéndose él mismo en humano para hacerlo. Al parecer esta pequeña parcela de tierra en el cosmos se convirtió en una especie de «playa de Normandía» en la que se luchó el Día D de la creación. Como veremos más adelante, la encarnación de Jesús, su enseñanza, su ministerio de sanidad y liberación y especialmente su muerte y resurrección, todo es cuestión de aniquilar a Leviatán (Satanás) y restaurar el reino de Dios en la tierra otra vez contra la tiranía ilegítima de Satanás. Él lo hará al rescatar a los humanos del dominio de Satanás y restaurarlos como los virreyes de Dios en la tierra.⁶⁸

Conclusión

La teoría de la restauración es parte de un trasfondo cósmico de guerra contra el cual la dimensión cósmica del propósito de la humanidad, la dimensión cósmica del mal espeluznante y el propósito cósmico de la venida de Cristo, su muerte y resurrección, comienzan a cobrar sentido. Esta completa el modelo de la creación al caos a la restauración que se extiende por toda la narrativa bíblica y, por tanto, trae unidad temática a la Biblia, algo de lo que carecería de otra manera. Desde el comienzo hasta el final, esta colección literaria inspirada, trata de la restauración de Dios a su creación por medio de la humanidad (y por él mismo al convertirse en humano) y destruyendo en el proceso a sus oponentes cósmicos.

Esta lectura de Génesis 1 tiene la ventaja adicional de encajar con cualquier estimado de la edad de la tierra al que arribe la ciencia. También tiene

la ventaja de hallar el mejor sentido (Custance argüiría que el único sentido posible) a toda la evidencia lingüística. Además, encaja mejor con la enseñanza ulterior de las Escrituras con relación a la caída de Satanás y sus ángeles y le da sentido a otras características de la narrativa de Génesis que de otra manera serían desconcertantes (p. ej. «someter» la tierra, «cuidar» el jardín, la inexplicable serpiente siniestra, la presencia de ángeles). Además, permite la lectura más literal de las narraciones sobre el conflicto de la creación en las Escrituras. Quizá lo más significativo sea que por fin hace concordar Génesis 1 con estas otras narraciones sobre la creación que aparecen en la Biblia, mientras que también permite el mayor uso de las narraciones no bíblicas sobre la creación, especialmente del *Enuma Elish*, para entender esta narración de la creación.

Puede decirse mucho a favor de la teoría de la restauración. Sin embargo, de ninguna manera intento decir que este manejo de las historias en las Escrituras sobre el conflicto de la creación sea la única forma de manejarlas. Ni tampoco quisiera invertir demasiado en una materia tan especulativa. Aunque el caso de la teoría de la restauración es defendible y convincente, no obstante hay que admitir que la evidencia es, presumible y controversial y no debe llevarse al nivel de una doctrina.

Ni yo tampoco quisiera que la credibilidad de la cosmovisión del universo en guerra solamente dependiera de esta posible teoría. La comprensión del mal que tiene la Biblia permanece intacta incluso si se rechaza la comprensión de Génesis 1 como restauración y los pasajes del conflicto de la creación de las Escrituras se toman como mitológicos por completo (es decir, carentes de una referencia de tiempo a una batalla primigenia real). No obstante, si esta lectura de Génesis 1 se acepta como convincente, no puede evitar que aumente nuestro aprecio de la visión del mundo como un lugar de guerra que tiene la Biblia.

EL JUICIO DE «LOS DIOSES»

El conflicto de Yavé con los seres angelicales en el Antiguo Testamento

HASTA EL MOMENTO HEMOS VISTO que la creencia en la soberanía suprema de Yavé y la bondad de su creación no impidió que los autores del Antiguo Testamento se apropiaran de las características fundamentales del tema de la batalla cósmica del Cercano Oriente y, en menor escala, de su demonología. Como en otra literatura del Cercano Oriente, el Antiguo Testamento ratifica la realidad de mares hostiles, monstruos cósmicos y espíritus malos en el mundo, aunque también afirma la habilidad de Yavé de aniquilarlos y preservar el orden en su creación. En efecto, la supremacía de Yavé sobre estas fuerzas malignas del caos y los demonios, no tiene paralelo en la literatura de los vecinos de Israel. No obstante, el Antiguo Testamento sí expresa la creencia de que las fuerzas malignas amenazan la creación en sus comienzos, aunque en esta etapa de la revelación bíblica la expresión es altamente mítica y un tanto ambigua.

Sin embargo, esta demonología limitada y estas narraciones del conflicto de la creación de ninguna manera agotan la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la batalla de Yavé con las fuerzas hostiles. Como veremos en este capítulo y en el siguiente, la cosmovisión del universo en guerra que tiene el Antiguo Testamento, también incluye la comprensión de que Yavé tiene que luchar con un consejo de seres espirituales, a veces desobedientes

e incompetentes (a los que usualmente se les llama «dioses»), y de hecho tiene que contender con un dios particularmente maliciosos que lleva el título de «el adversario» (*haśśāṭān*). Como con los temas de las fuerzas cósmicas hostiles y los demonios, la realidad de esta lucha con otros dioses nunca se considera que compromete la soberanía y supremacía de Yavé. Más bien se considera que expresa la manera en que Yavé es supremo y soberano.

En este capítulo primero considero en términos generales la relación que entienden los autores del Antiguo Testamento que tiene Yavé con otros dioses, luego analizo el reñidísimo e importante debate con relación a la naturaleza y el origen del «verdadero monoteísmo». A esto le sigue un examen del concepto que tiene el Antiguo Testamento de que Yavé está rodeado de un consejo celestial de dioses. Concluyo con algunos ejemplos de lo que sucede cuando estos dioses se rebelan contra su Creador.

Yavé y los «Dioses» menores

En explícita oposición a las culturas que los rodeaban, los israelitas creían que solo había un único y verdadero Dios. A diferencia de todo lo que creían estas culturas vecinas, el Antiguo Testamento presenta unánimemente a Yavé como el único Creador de todo lo que existe y por tanto como el único soberano eterno. Lo que es más, en todas partes el Antiguo Testamento asume que Yavé tiene esta soberanía por naturaleza. A diferencia de los dioses poderosos de los panteones del Cercano Oriente, Yavé no tomó su poder por la fuerza.

Sin embargo, esto no sugiere que los israelitas negaran la existencia de seres angelicales o espirituales. De hecho, a menudo se refería a estos como «dioses». Lo que es más, mientras que en la actualidad muchos piensan que los ángeles son criaturas más bien inocuas, meras extensiones de la voluntad de Dios, carentes de mente y voluntad propias, los autores del Antiguo Testamento asumen en todas partes que estos dioses tienen bastante poder autónomo. Apreciar esta autonomía es crucial para una comprensión de la visión del mal que tiene el Antiguo Testamento y para una comprensión adecuada de cómo el pensamiento del Antiguo Testamento evolucionó a lo que encontramos en el Nuevo Testamento.

Por esta razón, así como por simple fidelidad a la Biblia, es recomendable retener la palabra «dios» por sobre la palabra «ángel» al discutir las opiniones de los autores que usan ese término. Aunque el término «dios» pudiera resultar incómodo para algunos lectores evangélicos contemporáneos, este tiene un fundamento bíblico fuerte, incluso en el Nuevo

Testamento (1Co 8.6; 2Co 4:4) y está libre de mucho del bagaje cultural no bíblico asociado con el término «ángeles». Pero ni yo ni ningún autor del Antiguo Testamento implicamos con el término «dios» un ser que es en algún sentido coeterno, cocreador o cogobernador con el único Dios verdadero. Los dioses son seres muy poderosos pero todos tienen su poder prestado del Dios Creador.

Los autores del Antiguo Testamento no niegan la existencia de dioses menores junto con Yavé, aunque a veces se considera que eso es lo que implican varios pasajes. Isaías, por ejemplo, al hablar al pueblo de Dios en un momento en que se estaban desviando con los ídolos, repitió enfáticamente que solo Yavé es Dios y no hay otro: «Antes de mí no hubo ningún otro dios, ni habrá ninguno después de mí. Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay ningún otro salvador» (Is 43:10-11).¹

Jeremías usa un estribillo similar cuando escribió en medio de una situación similarmente idólatra. Por medio de él, el Señor le dice a Israel: «¿Por qué habré de perdonarte? Tus hijos me han abandonado, han jurado por los que no son dioses» (Jer 5:7; cf. 10:2-16).

¿Implican estos pasajes que esos autores creen literalmente que no hay otros dioses aparte de Yavé? No lo creo. En otros lugares tanto Jeremías como Isaías describen un consejo celestial de dioses que rodean a Yavé (Jer 23:18, 22; Is 6:2-8).² Además, como sostiene Ulrich Mauser, Isaías habla de esta misma manera hiperbólica acerca de naciones, príncipes y ejércitos que no son anda delante de Dios (Is 40:17,23; 41:12).³ No obstante, lógicamente Isaías no estaba negando de forma literal la existencia de esas realidades.

La existencia de otros dioses parece haber sido una suposición que compartían todos los hebreos antes así como después de estos dos profetas. Si Isaías y Jeremías estuvieran negando categóricamente la existencia de otros dioses, serían únicos en la historia de Israel. Un mejor enfoque es entender que Isaías y Jeremías expresan una forma exagerada de burla al negar la realidad de los dioses paganos, como ha argumentado Adrio König, entre otros.⁴ Estos dioses e ídolos, dicen ellos sarcásticamente, son tan encenques en comparación con Yavé que ni siquiera merecen el título de «dios». Al argumentar esto, Isaías y Jeremías están expresando la exclusividad radical de Yavé como el único verdadero Dios, la subordinación radical de todos los otros seres espirituales a él y la radical maldad de adorar ídolos como si fueran Dios. Pero dichas declaraciones no pueden tomarse como negaciones categóricas de la existencia de otros seres espirituales.

Ulrich Mauser resume bien la perspectiva del Antiguo Testamento:

El Antiguo Testamento habla libremente, sin ninguna duda ni bochorno, sobre la existencia de otros dioses fuera del Dios de Israel.

Sin dudas, la supremacía del Dios del Israel sobre todos los demás dioses se afirma en todas partes. Pero la afirmación siempre subraya el dominio de Yavé sobre otros dioses, no la negación de su existencia.⁵

En cualquier caso, el resto del Antiguo Testamento no muestra reservas ninguna al reconocer la existencia de dioses aparte de Yavé y de los dioses que conforman su consejo celestial. Pero incluso aquí la supremacía de Yavé siempre está presente en ellos. De ahí que el primer mandamiento dice: «No tengas otros dioses además de mí» (Éx 20:3). La existencia de otros dioses se presupone pero estos están subordinados a aquel quien solo es el Señor Dios Todopoderoso.

En el Antiguo Testamento se repite un estribillo, especialmente en los Salmos: «No hay, Señor, entre los dioses otro como tú» (Sal 86:8); «¡Grande es el Señor y digno de alabanza, más temible que todos los dioses!» (96:4); «es más grande que todos los dioses» (135:5). Así mismo, a todos los dioses se les ordena que adoren a Yavé (29:1; 97:7), porque él está «...muy por encima de todos los dioses!» (97:9) y es, de hecho, su Rey (95:3). Del mismo modo, Moisés le pide a Dios misericordia para que lo deje examinar la Tierra Prometida: «¿qué dios hay en el cielo o en la tierra capaz de hacer las obras y los prodigios que tú realizas?» (Dt 3:24-25). El reino de lo divino se concibe como una auténtica sociedad de dioses aunque claramente se entiende que Yavé es incomparablemente más grande que todos los otros dioses porque solo él es Creador.⁶

Mientras que la tradición judeocristiana ulterior se aleja un tanto del término «dios», nunca se aparta de este concepto de seres espirituales que habitan el cosmos. Así, por citar un ejemplo notable, Pablo argumenta, contra el mal uso que daban los corintios al *Shema*, la enseñanza de que «hay un solo Dios» (1Co 8:4), que de hecho hay «muchos “dioses” y muchos “señores”» (8:5). Pero añade «para nosotros no hay más que un solo Dios ... y no hay más que un solo Señor, es decir, Jesucristo» (8:6). Como vuelve a señalar Mauser, su reconocimiento de «muchos dioses» y «muchos señores», así como esta clara distinción entre Dios el Padre y el Señor Jesucristo es «más que perturbadora para un monoteísmo puro».⁷

Como se mencionó anteriormente, mientras que el Antiguo Testamento nunca cuestiona la soberanía suprema del Creador, esta soberanía en

ninguna parte se considera que implique que los otros dioses del cielo no posean un poder autónomo. Por el contrario, el Antiguo Testamento asume que ellos tienen el poder para pensar y actuar por su cuenta.

Por ejemplo, es difícil escapar de la gran importancia de la pregunta de Jefe al rey Amonita: «¿Acaso no consideras tuyo lo que tu dios Quemós te da? Pues también nosotros consideramos nuestro lo que el Señor nuestro Dios nos ha dado» (Jue 11:24). Como toda la gente de su tiempo, Jefe creía que las fuerzas espirituales —los dioses de las distintas naciones— estaban profundamente involucrados en las batallas humanas y desempeñaban un papel crucial en si perdían o ganaban una batalla.⁸ Por lo tanto, si Yavé derrota al dios Quemós y entrega «a Sijón y a todo su ejército en manos de Israel» (v. 21), entonces Israel gana la batalla y la tierra de los amorreos es de ellos por legítimo derecho.

Sin embargo, también puede funcionar de manera contraria, como cuando el rey de Moab infundió la ira de Quemós para que ardiera contra Israel al sacrificarle su hijo. Aunque hasta ese momento los israelitas habían estado derrotando a los moabitas, entonces tuvieron que retirarse rápidamente (2R 3:26-27). Si permitimos que el texto hable en sus propios términos, si no lo desmitificamos según nuestras suposiciones occidentales moderna, este texto sin dudas parece asumir la realidad del dios Quemós. De hecho el texto también parece asumir la capacidad del rey moabita para influir, y quizá incluso investir de poder, a este ser demoníaco por medio del sacrificio de su hijo; el texto también parece asumir la capacidad de Quemós en este caso para derrotar a Israel en la batalla.⁹

En toda la Biblia se asume el poder de los dioses para ayudar o resistir a Yavé en la guerra, para impedir sus respuestas a las oraciones, para influir sobre los desastres «naturales», para traer enfermedad a las personas, para engañar a la gente y cosas por el estilo. Sin lugar a dudas se entiende que Yavé reina sobre toda la sociedad cósmica de los seres espirituales y terrenales, pero nunca se considera que esta soberanía —ni tan siquiera por parte de Isaías ni de Jeremías— implique que él es el único ser divino o que los demás seres divinos son meras extensiones de su voluntad.

Esta dimensión de un poder y autodeterminación significativos que comparte la sociedad humana y la angelical, da pie a la posibilidad de conflicto en los reinos espiritual y terrenal. Esta visión casi democrática del cosmos, esta libertad para influir sobre otros para bien o para mal es la condición sine qua non de una cosmovisión del universo en guerra. Solo por esta razón, cuando Agustín y la iglesia posterior socavan la genuina

autodeterminación de los ángeles y de las personas al identificar la soberanía divina con un control meticuloso, la visión del mundo como un lugar de guerra queda lógicamente comprometida. Una vez más, solo por esta razón, el problema intelectual del mal se coloca necesariamente en el primer plano de la teología cristiana. Si el cosmos no es algo como una especie de democracia (bajo el gobierno máximo de Dios), tiene que ser una especie de monarquía tiránica. O se comparte cierto poder o no. Si no, toda la culpa por todo el mal en el cosmos tiene que recaer al final sobre el monarca cuya voluntad (supuestamente) nunca se tuerce.

La naturaleza y origen del monoteísmo judío antiguo

En las mentes de muchos eruditos y del público por igual, esta afirmación de la realidad e influencia de otros dioses junto con Yavé parece incompatible con «el verdadero monoteísmo». La suposición común de que el monoteísmo significa negar que otros dioses existan junto con el único Dios verdadero, al menos dioses que pudieran ejercer cualquier tipo de poder autónomo (como Quemós), está arraigada en una mala interpretación de Isaías y Jeremías. A menudo se ha asumido que hasta el punto en que admitamos la existencia de otros dioses, comprometemos el verdadero monoteísmo y degeneramos a alguna forma de «henoteísmo» o «monolatría».¹⁰ Es debido a esta suposición arbitraria pero omnipresente acerca de la naturaleza exclusiva del verdadero monoteísmo que a muchos se les hace difícil aceptar la visión que tienen las Escrituras del mundo como un lugar de guerra en sentido literal.¹¹

La erudición bíblica está reconociendo cada vez más que la suposición de que el monoteísmo es exclusivo necesariamente es falsa, el menos si estamos operando con una definición fenomenológica del monoteísmo, no una definición filosófica idealista. De ahí que N.T. Wright argumenta que «la postulación de seres sobrenaturales aparte del único Dios no tiene nada que ver con una declinación del monoteísmo “puro”». Él añade: «si es así, debemos decir que tenemos muy pocos ejemplos de monoteísmo “puro” en cualquier lugar, incluyendo la Biblia hebrea».¹²

Peter Hayman concuerda y va tan lejos hasta sostener que si el monoteísmo se define como una creencia que niega la existencia de todos los dioses menos uno, entonces uno se ve en apuros para encontrar algún verdadero monoteísta en la historia de Israel hasta el Medioevo e incluso entonces es dudoso.¹³ Dada esta definición exclusivista, él arguye: «es difícilmente apropiado usar el término monoteísmo para describir la idea judía de

Dios»;¹⁴ ya que de muchas diversas formas, las personas tanto en los tiempos bíblicos como en los posbíblicos asumían que Yavé tenía que confrontar o trabajar con otros poderes divinos amistosos u hostiles (ya sea que se les llame «ángeles» o «dioses»). Supuestamente para captar esta noción de poder compartido, Hayman ofrece la clasificación inusual de «dualismo cooperativo» para reemplazar el «monoteísmo» como una frase descriptiva de la perspectiva judía sobre Yavé y su relación con el mundo.¹⁵

Aunque estoy de acuerdo con la tesis de Hayman de que la definición crudita general del monoteísmo tan exclusiva es arbitraria e inexacta para el fenómeno que se supone que describa, él parece exagerar su causa. Lo que es más importante, Hayman da un peso insuficiente a las casi universales afirmaciones judías y cristianas que entre todos los dioses, ángeles y fuerzas espirituales, solo Yavé es el Creador de todo lo que existe y, por tanto, solo se debe adorar a Yavé.

Para ser más específico, aunque la doctrina de la creación ex nihilo quizá no está explícita en Génesis 1:1, está implícita (con el respeto que merece Hayman) en muchos otros pasajes de las Escrituras (véanse por ej. Neh 9:6; Sal 90:2; 102:45; 148:5-6; Ro 11:36; 1Co 8:6; 2Co 5:5; Ef 3:9; Heb 2:10; 5:4; 11:3; Ap 4:11). También está explícita e implícita en la mayoría de las tradiciones judeocristianas. Casi nunca ni los judíos ni los cristianos han aprobado la idea pagana de que existan ciertos seres eternos o realidades cósmicas impersonales junto al único Dios verdadero. Por lo general han ofrecido resistencia a cualquier sugerencia de que el Creador esté limitado por cualquier cosa fuera de sí mismo.¹⁶

Por esta misma razón los creyentes dentro de los parámetros de la tradición judeocristiana ortodoxa nunca han aprobado la adoración de otros seres espirituales que no sean el Creador. En ocasiones se ha admitido reverencia y peticiones de ayuda; de hecho, incluso en algunos momentos se estimulan. Pero nunca se ha permitido la adoración en el sentido de la adoración suprema.¹⁷ La enseñanza bíblica de que el Señor es un Dios «celoso» por lo general se ha entendido como que se aplica solo a este punto (p. ej. Éx 20:5; 34:14; Dt 4:24). Es la característica que define la praxis monoteísta.

Por estas razones, aunque reconozco que la observación de Hayman y de Wright de que el concepto judío de un Dios casi siempre ha incluido la noción de otros poderes espirituales que rodean a Dios, algunos de los cuales están fuera de su control directo, la propuesta de Hayman de reemplazar el término «monoteísmo» por «dualismo cooperativo» para describir la

fe tradicional judía parece exagerada y desacertada. En término judeocristianos ortodoxos, cualquier situación que exista —por ejemplo, ya sea una gran diversidad de dioses y ya sea que esta diversidad incluya la posibilidad de guerra— es una situación que el Creador, en su sabiduría, ha escogido por sí mismo.

Visto así, el término «monoteísmo creacional» de Wright parece más apropiado. A diferencia del monoteísmo filosófico con su conjetura especulativa sobre lo que implique el monoteísmo «puro», el monoteísmo creacional no descarta el reconocimiento de la existencia de dioses menores.

Pero tampoco dice que uno entre todos los dioses esté por encima del resto o que uno entre todos los dioses tenga preferencia entre nosotros (henoteísmo, monolatría). El monoteísmo creacional, que surge de la revelación bíblica, afirma que en realidad hay una diversidad de dioses, pero solo uno es eterno y solo uno es Creador, solo uno es Señor y solo uno es omnipotente mientras que todos los demás tienen su ser y su poder solo en virtud de recibirlo de su Creador. Por ende el Creador es único y por esta razón a él y solo a él se debe adorar.

El monoteísmo creacional sostiene que aunque realmente Yavé tiene que luchar con rivales cósmicos espirituales, este imperativo es algo que el mismo Yavé ha creado. No implica que Yavé controle secretamente a sus rivales, solo que él les dio el poder de sus rivales para resistirlo.¹⁸

No obstante, la polémica de Hayman contra la definición estándar exclusivista del monoteísmo es tanto perspicaz como necesaria. Con la condición de que Yavé es el Creador primigenio de todo (por la tanto está implícito que es el único ser eterno) y el único objeto de adoración adecuado, Hayman tiene razón al señalar la importancia del hecho de que la Biblia y la tradición judía ulterior estén libres en gran manera de la opinión exclusiva estándar del «monoteísmo puro». De acuerdo a ambas, las normas bíblicas y estándar, siempre y cuando se confiese a Yavé como el Creador y solo se le adore como al Creador, sencillamente no hay incompatibilidad entre afirmar que Yavé es el único Dios verdadero y afirmar que existe una gran variedad de otros dioses.

El abandono de la definición filosófica exclusiva del monoteísmo tiene implicaciones importantes para otros asuntos diversos que rodean la visión del judaísmo y del cristianismo sobre Dios y otros dioses. Por una parte, el nacimiento y rápido crecimiento del cristianismo en suelo judío se hace comprensible solo cuando nos liberamos de la caricatura normal del «monoteísmo puro» que implica la creencia de que no existen otros dioses. El

hecho de que desde el comienzo Jesús pudiera representarse en término de deidad y adorarse en cierto sentido junto a Dios el Padre demuestra cuán flexible era el monoteísmo judío del momento. Ciertamente no era un monoteísmo pegado a una comprensión matemática de la «homogeneidad» de Dios.¹⁹

Ni tampoco esta devoción a Jesús era el resultado de una helenización excesiva a través de la cual el «monoteísmo puro» supuestamente se comprometía, como han expresado Wilhelm Bousset y otros.²⁰ Hasta donde puede determinarse, el concepto judío de la «homogeneidad» de Dios nunca fue un concepto principalmente numérico; más bien, la intención de la confesión de que «El Señor nuestro Dios es el único Señor» (Dt 6:4; Mr 12:29,32) se refería a la singularidad de Yavé (entre todos los dioses) y la adoración peculiar de Israel a él. La aceptación de los primeros cristianos judíos de Jesús como el divino Hijo de Dios, a pesar de ser notable, es más comprensible vista de esta manera que si ante ellos se hubieran aferrado a algo como la exclusivista definición filosófica del monoteísmo discutida anteriormente.

¿Evolución o involución? La adaptación de una definición más flexible del monoteísmo también contribuye al antiguo pero importante debate sobre si el monoteísmo o el politeísmo es la fe primordial. Dicho de forma más general, el asunto es este: ¿representa el monoteísmo una evolución del politeísmo (como han argumentado la mayoría de los eruditos críticos durante el último siglo),²¹ o representa el politeísmo una involución del monoteísmo original (como han argumentado una minoría de eruditos y una mayoría de conservadores)?

Entre las diferentes cosas que dependen de esta pregunta está la integridad de la narración bíblica de la prehistoria que claramente implica que los primeros humanos eran monoteístas (monoteísta creacionales no exclusivos). Sin embargo, de igual importancia es que aquí está en juego nuestra comprensión de la relación entre el monoteísmo y el politeísmo. Si, por ejemplo, uno evolucionó o involucionó a partir del otro, entonces parece ser que debemos ver la tendencia del Antiguo Testamento de reafirmar la supremacía del único Dios verdadero y a la vez reconocer la existencia de muchos otros dioses influyentes como una forma de monoteísmo que evolucionó imperfectamente o involucionó parcialmente.

Sin embargo, yo sostengo que ambas escuelas de pensamiento han tenido la tendencia a presentar de manera sesgada la evidencia disponible debido a una suposición a priori acerca de la naturaleza del monoteísmo «puro»

y del politeísmo «puro» que se excluyen entre sí. Por lo general, una escuela intentó ubicar la primera aparición de monoteísmo puro (es decir, exclusivo) en algún momento de la historia de Israel (Abraham, Moisés, Elías, Isaías, Esdras y Oseas son los candidatos propuestos) y luego hizo conjeturas con respecto a una larga línea evolutiva que lleva a este punto. A diferencia de esta, la otra escuela por lo general postuló la existencia de una forma pura de monoteísmo en el comienzo de la historia humana y luego hizo conjeturas sobre una larga línea involutiva que lleva al politeísmo en toda la extensión de la palabra.

Pero, ¿qué si esas formas puras de monoteísmo son sencillamente conceptos teóricos que en realidad no describen lo que los monoteístas y quizá los politeístas han creído por regla general, como sugirió Hayman? ¿Qué si no decidiéramos a priori que el monoteísmo y el politeísmo fueran necesariamente exclusivos? Podiéramos descubrir que la supuesta evidencia para argumentar que uno evolucionó o involucionó del otro sencillamente no existe.

Más bien, la fe primigenia (si podemos hablar de la fe primigenia) se constituyó por una devoción al único Dios verdadero y a una creencia en una multitud de otros dioses poderosos que o le servían o se le oponían. En pocas palabras, podríamos encontrar evidencia que sugiere que ni el monoteísmo ni el politeísmo son, como tal, uno más antiguo que el otro, y por tanto, ninguna necesariamente evolucionó o involucionó del otro.

Yo argüiría precisamente en esta dirección. Mi convicción es que estas dos escuelas leen la evidencia disponible como que significa o una evolución o una involución solo porque comienzan con una definición filosófica arbitraria del «monoteísmo verdadero» como exclusivo. Luego presuponen este «monoteísmo verdadero» ya sea al comienzo de la historia, a partir del cual el politeísmo involuciona, o más adelante en la historia, al cual el politeísmo evoluciona.

Sin embargo, toda la evidencia que se usa para apoyar cada posición, debe explicarse adecuadamente, sin ninguno de los escollos concomitantes, al permitir sencillamente que la posibilidad de una devoción a un Dios Creador supremo y una creencia en muchos dioses menores puedan existir fructíferamente a la par. De hecho, si simplemente miramos lo que en realidad creen la mayoría de los monoteístas y politeístas en lugar de teorizar sobre la base de lo que suponemos que ellos debieran creer, vemos rápidamente que en realidad esta posibilidad ha caracterizado usualmente a ambos sistemas de creencia.

Razones para el monoteísmo creador. Aquellos que sostienen que el monoteísmo evolucionó del politeísmo han observado con razón que no hay evidencia concreta que sugiera que haya existido algún momento en el que las personas no creyeran en una variedad de dioses. Sencillamente no hay evidencia concluyente de una fe primigenia en un Dios que excluya la existencia de otros dioses. Hasta donde podemos ver (y esto todavía se refleja en las culturas primitivas de la actualidad), creer en una diversidad de dioses y vivir en el conflicto que a veces existe entre esos dioses y entre esos dioses y los humanos (es decir, la visión del mundo como un lugar de guerra), parece haber sido un ingrediente básico de la cultura humana a lo largo de la historia.

Hasta el momento el bando evolucionista parece estar sobre un terreno sólido. No obstante, esto no se acerca a probar que el monoteísmo evolucionó del politeísmo. Por una parte, la evidencia que sugiere que las deidades tienden a estar combinadas es escasa. De hecho alguna evidencia arqueológica sugiere lo contrario (como señala rápidamente el bando involucionista).²² Por otra parte, nadie ha logrado hasta el momento proporcionar una explicación convincente de cuándo, cómo y por qué Israel fue de un (supuesto) politeísmo primigenio a un monoteísmo centrado en Yavé. La multitud de teorías contradictorias que se han ofrecido durante el último centro es suficiente para demostrar cuán conjetural es cada posición.²³

Aunque no se ha descubierto una forma «pura» de monoteísmo primigenio, pueden darse razones más fuertes de lo que usualmente se reconoce para el punto de vista de que la humanidad prehistórica tenía la tendencia a ser monoteísta en el sentido de creer en un Dios supremo que estaba cualitativamente por encima de todos los demás.²⁴ Varios eruditos reconocidos han argumentado en esta dirección sobre la base de evidencia arqueológica.

Por ejemplo, el famoso asiriólogo y sumeriólogo Stephen Langdon ha argumentado que, hablando en sentido general, mientras más vieja sea una inscripción, más monoteísta tiende a ser.²⁵ Con respecto a los sumerios, Langdon sostiene que la evidencia sugiere que los sumerios originalmente tenían una creencia en un supremo «dios personal de nombre *An*, cielo». ²⁶ De manera similar, Leopold von Schroeder y otros han reclamado que la arqueología sugiere que tras todas las formas del politeísmo indogermánico hay una fe en la supremacía del único Cielo-Dios.²⁷ Otros han argumentado lo mismo con relación al politeísmo egipcio antiguo, así como al politeísmo de la antigua Grecia, la India e incluso China.²⁸

Más convincente que esto, no obstante, es la fuerte evidencia de un tipo

de fe monoteísta entre los pueblos primitivos de la actualidad, personas cuyas culturas, al decir de todos, nos ofrecen algunas de las ventanas más clara en cuanto a cómo fue la humanidad prehistórica. La evidencia en cuanto a esto proviene de diferentes fuentes (de las cuales aquí solo se pueden mencionar unas pocas).²⁹

Los halakwulups de la Tierra del Fuego tienen una creencia en un solo Dios, espiritual y bueno quien, aunque está demasiado lejos como para orarle, aun recompensa y castiga a las personas de acuerdo a su conducta.³⁰ De manera similar, aunque los aborígenes del sureste de Australia creen que el mundo está poblado por distintos rangos de espíritus, no obstante creen en una sola deidad, omnisciente y moralmente superior: Darnm-lun.³¹ Es muy significativo que aunque estas tribus creen que todos los espíritus deben ser reverenciados, solo debe adorarse al dios superior.

Entre los pigmeos bambuti de África Central y los isleños de Andamán en el Golfo de Bengal —dos tribus que todavía no sabían cómo hacer fuego cuando las descubrieron— existe, en medio de su politeísmo animista, una creencia en un solo dios que está por encima del resto, que él solo es inmortal, creador y omnisciente.³² Una perspectiva así es casi universal entre las tribus africanas. Como arguye Ninian Smart, estudios hechos sobre prácticamente miles de tribus africanas revelan que «en la mayoría de estas, si no en todas ... hay una creencia en un Espíritu supremo que rige o informa a los espíritus y dioses menores».³³ Y otra vez: «gobernando sobre el mundo que está lleno de divinidades y fuerzas sagradas, hay —alto en el cielo, pero no del cielo— algún tipo de Ser supremo... Él gobierna las fuerzas naturales, mora en lo alto, es inexplicable, crea las almas, los hombres y todas las cosas».³⁴ Vemos que, entre aquellos pueblos que nos imaginaríamos que preservan los ecos del pasado prehistórico de la humanidad, encontramos presente una forma de monoteísmo que parece ir de la mano con un forma de politeísmo.

Este fenómeno no se limita a las tribus africanas. Se encuentra en varias formas alrededor del globo en otras tradiciones primigenias. Por ejemplo, los indios Lenape-DelaWare, una rama oriental antigua de la tribu algonquina, expresan una fe fuerte en un único dios creador a pesar de su politeísmo vibrante. De hecho, su visión del Creador e incluso muchos de los detalles de su explicación para la creación son muy análogos al punto de vista de Génesis 1. Se ofrecen respeto e invocaciones a una variedad de deidades inferiores pero la adoración está reservada para el único Creador supremo.³⁵

La lista de tribus primigenias que combinan una clara forma de mono-

teísmo con una forma de politeísmo podría extenderse grandemente. Desde tiempos inmemoriales los selknam han ofrecido sus primeros frutos a un Dios alto que ellos saben que no necesita alimentación.³⁶ La tribu Yamaña cree en Watauinaiwa, quien es «el Antiguo», siempre vigilante, que premia el bien y castiga al mal.³⁷ Los Bhils de India central profesan una fe en Bhagwan, un creador personal, quien creó a los humanos después de que todos los dioses que había creado antes se rebelaron contra él a causa del «Espíritu Maligno».³⁸

¿Cómo explicamos este fenómeno global? Si se descartan las posibilidades de mera coincidencia y de «contaminación cristiana»³⁹ —como sin duda debiera ser— necesitamos preguntarnos junto con David Rooney si las historias y nociones comunes sirven «como recordatorios elocuentes de un almacén original común de conocimiento anterior a la diáspora humana en la faz de la tierra». Rooney continúa: «La mayoría de los antropólogos tienden a aceptar la difusión de la tecnología en lugar de la invención simultánea, como la explicación probable para la aparición de objetos similares en localidades diferentes. Me imagino que lo mismo debe aplicarse también a los mitos».⁴⁰ En otras palabras, la explicación más simple para esta presencia global del monoteísmo entre los pueblos primitivos es remontar sus orígenes a una tradición compartida y a una reserva compartida de conocimiento.⁴¹

Sin embargo, todavía más contundente para discutir en esta dirección es el fenómeno generalizado en las tribus primitivas de todo el planeta de una creencia en un dios más alto que ahora no desempeña ningún papel en la espiritualidad de las personas, un *deus otiosus*, como se le ha denominado. Como observa N. A. Snaith:

En ... los estratos primitivos del desarrollo humano allá ... , existen nociones de Seres Supremos, borrosos, imprecisos, a menudo ociosos, que no se adoran.

Entre los tales están Koevasi en Florida, Kahausbwe en San Cristóbal y Utikxo de los amazulu. A estos añadiríamos Altjira de los arunas australianos y el Hombre-nunca conocido-en-la tierra de los indios Wichitta de Tejas.⁴²

En cada uno de estos ejemplos se forma un concepto del «Dios alto» como que está demasiado lejos para tener algún valor práctico. Se cree que él o ella (Koevasi es mujer) está demasiado exaltado como para preocuparse con los asuntos humanos y como para que le importe la adoración

humana.⁴³ Si alguna vez hubo un momento en el que el Dios alto interactuó con las personas (y curiosamente, a menudo se recuerda un momento así antes de una «caída») este tiempo hace mucho que pasó. Ahora el Dios alto «se marchó», como dicen muchos de sus mitos y los únicos dioses con los que las personas tendrán que arreglárselas son los «dioses menores»: los dioses a cargo de la lluvia, la vegetación, la salud, la guerra y cosas por el estilo.⁴⁴

Lo más intrigante de esto, como el propio Snaith señala en alguna otra parte, es que no hay manera de explicar cómo estas singulares deidades hipertrascendentes evolucionaron ya que son completamente irrelevantes en la fe cotidiana de las personas. Solo tienen sentido como ecos de la que otra fuera una creencia vibrante en un relevante Dios supremo.⁴⁵

Monoteísmo y politeísmo primarios. Por lo tanto, la evidencia de un monoteísmo primario que reconocía y adoraba a un solo Creador aunque no obstante, reconocía la existencia de dioses menores, es bastante convincente. No ha habido intentos exitosos para desacreditar esta evidencia. De hecho, como han señalado varios comentaristas, los intentos han sido grandemente viciados y ad hominem. A menudo se basan principalmente en la presuposición de que el monoteísmo refleja una forma sofisticada de razonamiento abstracto de la que sencillamente los pueblos primigenios no eran capaces. Por ende, la evidencia debe sesgarse de alguna manera. Se ha sugerido que ya que muchas de estas tribus fueron investigadas inicialmente por misioneros y eruditos católicos, quizá la información sobre la creencia de cada tribu estaba predispuesta.⁴⁶ Sin embargo, investigaciones posteriores han corroborado grandemente la evaluación católica original y han demostrado que los detractores son aquellos involucrados en el razonamiento viciado.⁴⁷

Las razones para un monoteísmo primario creacional es bastante fuerte aunque grandemente ignorado. No obstante, contra la mayoría de los defensores del monoteísmo primario, la evidencia de cierta forma de un politeísmo primario también es bastante fuerte. Aunque, como expresaron algunos arqueólogos, existe una tendencia discernible hacia la multiplicación de dioses, la suposición de un tiempo en el que los dioses estuvieron ausentes por completo nos lleva más allá de la evidencia disponible.

Snaith expresa bien la conclusión que parece tener más garantía por la información disponible:

Aquellos que piensan en término de un desarrollo evolutivo necesario ... hacia el monoteísmo, están equivocados. Creemos que la teoría de un

monoteísmo primitivo original también está errada ... No imaginamos que existiera alguna vez un mal llamado pueblo animista que también no tuviera una especie de Ser Supremo. De la misma manera tampoco pensamos que alguna vez existiera un pueblo que creyera solo en un Ser Supremo ... Ellos creían en un Ser Supremo, un Dios Alto y a la misma vez creían en todos los «dioses menores», aquellos que controlan los elementos cercanos de los que el hombre vive, la comida, la lluvia, etc.⁴⁸

No tenemos razón para sospechar que alguna vez existiera un tiempo en el que las personas no creyeran en un Dios supremo y en una diversidad de dioses menores. Este punto de vista se encuentra en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Existe un Dios verdadero y una diversidad de dioses inferiores.⁴⁹

Sin embargo, lo que también se encuentra tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es la fuerte convicción de que el Dios supremo, Yavé, es el Creador de todos los otros dioses y del mundo entero. Además, aquí encontramos la convicción intransigente de que solo se debe adorar a Yavé, el Creador. Estas convicciones gemelas definen de manera fenomenológica el monoteísmo creador de la Biblia.⁵⁰

No es el reconocimiento de la existencia de otros dioses lo que constituye un problema desde una perspectiva bíblica. Esto se asume. Los problemas con otros dioses solo aparecen cuando las personas comienzan a olvidar que estos dioses se crearon a sí mismos y por ende no se deben adorar. Si pudiera analizarse una involución de los puntos de vista religiosos desde la fe primigenia, no es una involución de una supuesta creencia pura en un Dios a una creencia corrupta en muchos dioses. Es más bien una degeneración de la adoración pura de un Dios creador supremo a la adoración corrupta de muchos dioses inferiores. En otras palabras, el monoteísmo discrepa del politeísmo solo cuando la adoración y la vida monoteísta (mono-teopraxis) involuciona a una adoración y vida politeístas (poli-teopraxis).

¿Cómo puede haber ocurrido esta degeneración? Aunque solo podemos hacer conjeturas para dar una respuesta, el proceso no es difícil de imaginar si uno acepta la explicación bíblica de una caída histórica. Si uno acepta la realidad de una catástrofe espiritual primigenia en la fuente de la raza humana, entonces se hace fácil comprender cómo se originaron las diversas tradiciones acerca del Dios alto «que se fue».

Dicho de manera sencilla, el pecado separa a las personas de su Creador (Gn 3:8). Todos nacemos en un medioambiente infectado por el pecado

por ende todos experimentamos separación. Al experimentar este distanciamiento de Dios no tenemos dificultad para entender cómo la humanidad primigenia buscó ayuda para diversos asuntos en los «dioses menores», quienes se consideraban que estaban más cerca, quizá eran menos santos y por tanto menos amenazadores.

La sugerencia se hace más verosímil cuando consideramos que a lo largo de toda la tradición bíblica, como en casi todas las culturas primigenias, encontramos la interpretación de que los dioses menores tenían a cargo distintos aspectos de la creación. Como veremos más adelante y en los capítulos siguientes, mucho de la tradición bíblica así como de la historia de la iglesia ha asumido que todo en la creación está directa o indirectamente bajo la autoridad de algún ángel.⁵¹ La tierra, el viento, la lluvia, el sol, los animales, la vegetación y demás, cada uno tiene su propio ángel guardián.

Muchos pueblos primigenios parecen haber conservado esta visión, ya sea por intuición espiritual o por tradición oral.⁵² Por ende, si se considera que el mismo Creador se alejó (debido a la experiencia del pecado), es fácil comprender cómo comenzó a ponerse más atención, esperanza y reverencia religiosa en los seres espirituales mediadores a quienes se encomendaron varios aspectos de la creación. En lugar de orar al Dios creador por lluvia, uno oraba al dios más cercano que se suponía estaba a cargo de la lluvia. De esta manera, quizá la praxis monoteísta gradualmente degeneró en la praxis politeísta.⁵³ La tendencia continua de Israel hacia la idolatría quizá pueda verse como un microcosmo de una tendencia continua entre los seres humanos en general.

Podemos concluir que el monoteísmo de la Biblia no es cuestión de combinar varios dioses en una nueva perspectiva monoteísta del cosmos, como han argumentado los evolucionistas. Más bien es cuestión de restablecer la supremacía del Creador, quien solo merece la adoración entre los dioses. Entonces, lo que yace tras la polémica continua de la Biblia en contra de otros dioses, no es el asunto de si estos otros dioses existen. Es el asunto de quién es el Creador y por ende el asunto de quién es el objeto apropiado de la adoración. Si vamos a recobrar la perspectiva bíblica del cosmos como un lugar de guerra, es imperativo que demos crédito a la sólida afirmación que la Biblia hace de una sociedad divina que existen entre humanos y el Dios supremo.

Mientras veamos al monoteísmo amenazado por el reconocimiento de otros dioses relativamente autónomos y poderosos, sencillamente no podemos aceptar la comprensión bíblica y primigenia de que nuestro mundo está

atrapado entre los fuegos de una tremenda lucha cósmica espiritual. Por ende, nuestra capacidad de avanzar en la comprensión del mal se empobrece de manera correspondiente ya que es precisamente en el reconocimiento de la sociedad de seres espirituales libres entre los humanos y el Creador que se encuentra la explicación primaria para la maldad en la escala cósmica. Cuando uno posee una conciencia vital de que entre Dios y la humanidad existe una vasta sociedad de seres espirituales que son como humanos en cuanto a poseer inteligencia y el libre albedrío, sencillamente no hay dificultad para reconciliar la realidad del mal con la bondad del Dios supremo.

Por ejemplo, se ha señalado que los pueblos africanos rutinariamente culpan a varios dioses, a los espíritus de la naturaleza o a sus ancestros por los infortunios que caen sobre ellos y por las oraciones que quedan sin responder. Pero nunca culpan al Ser Supremo a quien se considera como que es toda bondad.⁵⁴ Esta posición es bastante congruente con la posición bíblica (menos, por supuesto, la inclusión de los ancestros en la sociedad divina), y prácticamente elude el problema del mal. Uno se inclina a culpar al Ser Supremo por los infortunios que nos vienen solo cuando no aceptamos la existencia de dioses menores o si no aceptamos que estos dioses son, como los seres humanos, agentes morales libres.

Ahora nos dirigimos a la afirmación robusta de la importancia de los dioses entre el Dios Supremo y la humanidad dentro del Antiguo Testamento.

El concilio de Yavé

Mientras que la supremacía de Yavé entre los dioses nunca se califica en el Antiguo Testamento, esta supremacía por lo general no se interpreta de una manera estrictamente autocrática. Es decir, nunca se presenta a los dioses como meras marionetas de Yavé. Más bien aparecen como seres personales que no solo reciben órdenes sino que también se les invita a dar su aporte a su Soberano (1R 22:20; Is 6:8). En conjunto constituyen un «consejo celestial» que en el Antiguo Testamento es semejante a muchas descripciones de un consejo celestial en los textos prebíblicos del Cercano Oriente. En el Antiguo Testamento, como en todos los demás lugares, las huestes celestiales rodean al capitán para discutir los asuntos y temas que estaban próximos y ayudan a tomar decisiones sobre cuestiones importantes.

Estos dioses nunca rivalizan con la autoridad del Creador. Por consiguiente, nunca se interpretan como deidades competidoras. Aquí yace la diferencia fundamental entre el Antiguo Testamento y las nociones paganas

del consejo celestial. Pero es importante destacar que el Antiguo Testamento sin dudas acepta que existe dicho consejo y que los miembros del mismo tienen voz y voto en cuanto a cómo se hacen las cosas.⁵⁵ En agudo contraste con el ulterior punto de vista monopolizador de Agustín sobre la soberanía divina, en este concepto el Soberano invita y responde a opiniones tanto de sus súbditos humanos como de los divinos. Las súplicas y decisiones de sus criaturas le afecta genuinamente, hasta el punto en que incluso puede alterar planes previos en respuesta a las peticiones y conducta de sus criaturas (p. ej. Éx 32:14-15; Jon 3:4-10; Is 38:1-5; Jer 18:6-11).

La tradición teística filosófica clásica consideró antropomórfica toda esta plática bíblica. Tiene que ser así no debido a nada que las Escrituras sugieran al respecto sino debido a una suposición filosófica no bíblica. El meollo de esta concepción de Dios es la suposición helenística filosófica de que la perfección divina significa algo incambiable, impassibilidad, inmutabilidad, actualidad pura y demás. Un concepto así deja fuera la idea de que Dios pudiera ser afectado, muchos menos recibir consejo de seres angélicos o humanos.

Según este punto de vista, la omnipotencia significa un control total, lo que luego implica impassibilidad e inmutabilidad divinas. Pero si Dios ejerce un control total, ¿qué poder tiene cualquiera aparte de Dios para afectar, influir o mover a Dios de alguna manera? Si entonces algunos pasajes de las Escrituras reflejan un punto de vista diferente (¿hay pasajes que *no*?) debemos entender que son antropomórficos.

Esta hermenéutica equivale a una exaltación ilegítima de lo que se considera como revelación general sobre la revelación especial. En esencia dice: ya que sabemos (ide la filosofía helénica!) que Dios es inmutable, eterno, impassible, puramente actual, carente de contingencia y demás, estos pasajes no pueden significar lo que parecen. En cambio, si nos concretamos al texto, no podemos evitar la conclusión de que los autores bíblicos entendían que Dios estaba genuinamente abierto y que la opinión de sus criaturas, tanto angélicas como humanas, lo afectaban. Nada en los textos sugiere que en estos ejemplos las Escrituras no estén hablando literalmente.⁵⁶

La importancia de este concepto de que el Señor está rodeado por un consejo de dioses se ve en el hecho de que una de las imputaciones más frecuentes a Yavé es «Jehová de los ejércitos».⁵⁷ Se le describe como reverenciado por multitudes de «santos» que «lo rodean» en asamblea celestial (Sal 89:7), porque es él quien «preside el consejo celestial; entre los dioses dicta sentencia» (82:1). Mientras que estos mismos dioses son «poderosos», su

trabajo principal es ejecutar su palabra y obedecer su mandato así como darle alabanza (103:20-21; 148:2). Paralelo a otras nociones del Cercano Oriente, esta asamblea celestial también incluye al sol, la luna, las estrellas (Dt 4:19-20; 17:13; Job 38:7; Jue 5:20; Sal 148:1-6; Is 14:13; Hab 3:11), así como los vientos y los truenos (Sal 104:4; cf. Heb 1:7).⁵⁸

Esta noción de una asamblea celestial yace trae el prólogo del libro de Job. Todos los *bēnē hāʾlōhīm* (hijos de Dios) se presentan delante del Señor (Job 1:6; 2:1, RV 1960), probablemente para darle un informe sobre sus respectivas funciones como hace Satanás (1:7-8; 2:2-3).⁵⁹ Estos son los «santos» a los que Elifaz el «amigo» de Job más adelante le dice a este que se vuelva (5:1; cf. 15:5).

Esta noción también yace tras la visión de Micaías en 1 Reyes 22: «Yo vi a Jehová sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a él, a su derecha y a su izquierda. Y Jehová dijo: ¿Quién inducirá a Acab, para que suba y caiga en Ramot de Galaad? Y uno decía de una manera, y otro decía de otra». (vv. 19-20). A Micaías se le permite tener conocimiento de la «gran asamblea», que de otra manera sería oculta, donde se toman las decisiones cruciales «entre los dioses» (Sal 82:1). Es interesante que un posible requisito de un profeta legítimo, nos dice Jeremías, es que «ha estado en el consejo del Señor para recibir y escuchar su palabra» (Jer 23:18; véase Is 6:1). El profeta es alguien a quien se le ha otorgado acceso a las cámaras interiores de la asamblea del Señor. Esto es precisamente lo que hizo Micaías.⁶⁰

Esta comprensión del consejo divino quizá explica también la primera persona del plural que usa Dios cuando se toman decisiones cruciales en la historia del Antiguo Testamento. La más famosa de estas es Génesis 1:26. Al crear o formar cada característica anterior del cosmos y todo lo que en él está, el Señor sencillamente usó su palabra (1:3, 6, 9, 14, 20). Al crear a la humanidad, el pináculo de su creación, el Señor dice: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza» (v. 26).

Se han hecho intentos de explicar esto como «un plural de majestad» o una referencia a la Trinidad.⁶¹ Aunque estas son posibilidades, la interpretación normal entre los judíos ha sido entender este plural como una referencia a la asamblea celestial. A la luz de la revelación subsiguiente, esta pluralidad dentro del consejo divino puede entenderse en términos de la divina sociedad trina. Pero siendo fieles al significado original del texto, debemos admitir también que el autor original o su audiencia no hubieran entendido el texto de esta manera y por tanto no debe tomarse como el significado primario del texto.

La interpretación de la asamblea celestial también parece dar el mayor sentido a la declaración que el Señor hace justo antes de expulsar a Adán y a Eva del Edén: «El ser humano ha llegado a ser como uno de *nosotros*, pues tiene conocimiento del bien y del mal» (Gn 3:22).⁶² Obviamente existe una conexión entre los plurales en primera persona de estos versículos pero en este último versículo no es posible ni un plural de majestad ni la Trinidad. El autor (o redactor) está sin dudas consciente de otros seres divinos (6:1-4) y es muy probable que estas referencias en primera persona del plural en ambos pasajes sean a estos seres.

Así también en Génesis 11, cuando el Señor toma la monumental decisión de esparcir a la gente por todo el mundo como respuesta a su intento de construir una torre que llegara la cielo, él dice: «Será mejor que *bajemos* a confundir su idioma» (Gn 11:7).⁶³ En Isaías 6, que es explícitamente una escena de la asamblea celestial, el Señor busca hacer que Israel se vuelva de sus caminos caprichosos al preguntar a su cortejo celestial (del que Isaías, siendo un profeta, tiene conocimiento): «¿Quién irá por *nosotros*?» (v. 8).

Si interpretamos todo esto de la manera en que se concibió originalmente y no lo descartamos sencillamente como antropomórfico debido a que nuestra teología no lo permite, comienza a surgir un cuadro en el que el Señor comparte poder y decisiones tanto con su asamblea como con los seres humanos. Esta noción es tan dominante en la Biblia como ausente en la tradición filosófica cristiana occidental, lo cual explica en parte el hecho de que el problema académico del mal sea insoluble para nosotros pero inexistente en las Escrituras.

El ejército del Señor. Estrechamente relacionada con la noción de los dioses como la asamblea de Yavé es la frecuente descripción que hace el Antiguo Testamento de estos dioses como los guerreros de Yavé. Como se le permitió contemplar al siervo de Eliseo, el Señor posee un vasto ejército de poderosos guerreros angelicales que pelean a su favor (2R 2:11). Estos guerreros rodean a Eliseo y a su siervo de manera protectora como también rodean a todos los que temen al Señor (Sal 34:7). La inmensidad de su ejército va más allá de la imaginación. «Los carros de guerra de Dios se cuentan por millares», escribe el salmista (68:17).⁶⁴

Daniel ve proféticamente al «Anciano» que va a la batalla con «miles y millares le servían, centenares de miles lo atendían» (Dn 7:10).

Son estos «seres celestiales» (Sal 29:1) o «paladines» (103:20) a quienes se refiere Joel cuando ora: «¡Haz bajar, Señor, a tus valientes!» (Jl 3:11) y Débora cuando proclama: «Desde los cielos lucharon las estrellas, desde

sus órbitas lucharon contra Sísara» (Jue 5:20). Según algunos eruditos, a estos mismo guerreros, una vez más descritos como «huestes estrelladas», se les llama a las filas militares «uno por uno» en Isaías 40:26 (cf. Is 45:12).⁶⁵ A este ejército espiritual también se hace referencia en una orden militar, que de otra manera sería enigmática, que el Señor le da a David cuando va a atacar a los filisteos:

«No los ataques todavía le respondió el Señor; rodéalos hasta llegar a los árboles de bálsamo, y entonces atácalos por la retaguardia. Tan pronto como oigas un ruido como de pasos sobre las copas de los árboles, lánzate al ataque, pues eso quiere decir que el Señor va al frente de ti para derrotar al ejército filisteo» (2S 5:23-24).

La batalla entre los israelitas y los filisteos fue más que una batalla física. «... un ruido como de pasos sobre las copas de los árboles» era «un ejército de Dios» (1Cr 12:22), sus legiones de «paladines» luchan a favor de David. El pasaje también sugiere que había guerreros espirituales malvados luchando del lado de los filisteos. Como señala Wink: «Lo que ocurre en la tierra tiene su corolario en los cielos».⁶⁶ La batalla terrenal, que involucraba al pueblo de Dios contra un pueblo que se oponía a la voluntad de Dios, corresponde a una batalla celestial y quizá mucho más importante que lleva a cabo el ejército de Dios, un punto de vista que también sugiere Jueces 5:20 y 2 Reyes 3:26-27.

Así como los autores bíblicos podían ver las batallas de Israel o sus mismas batallas personales, como partícipes de la batalla de Dios contra las fuerzas cósmicas del caos (p.ej. Rajab), también ellos podían concebir sus batallas terrenales como parte de la batalla de Dios contra los ejércitos malignos. De hecho estas dos nociones se basan en la misma convicción.

Como veremos más ampliamente en el próximo capítulo, esta noción del Señor y su ejército involucrándose en batallas que son análogas a un nivel espiritual de las batallas de los justos en la tierra se desarrolló más en el pensamiento judío posterior. Y en esta forma desarrollada ejerció una influencia significativa en los autores del Nuevo Testamento, aunque en una forma modificada de manera muy peculiar. Este tema se ve claramente, por ejemplo, en el Rollo de la Guerra de Qumrán (1 QM), que describe una batalla final en la que los ángeles de Dios y los siervos humanos («hijos de la luz») van a la guerra contra Belial, sus ángeles malignos y las fuerzas de la maldad («hijos de las tinieblas»). Un pasaje ilustrativo dice lo siguiente:

En este [día], la asamblea de los dioses y la congregación de los

hombres tendrán una confrontación para gran destrucción. Los hijos de la luz y la cuadrilla de las tinieblas pelearán por el poder de Dios, entre el rugido de una enorme multitud y los gritos de los dioses y los hombres, en el día de la calamidad ... El Rey de gloria está con nosotros junto con sus santos. Los héroes del ejército de sus ángeles están alistados con nosotros; el héroe de guerra está en nuestra congregación; el ejército de sus espíritus con nuestra infantería y nuestra caballería.⁶⁷

Como 2 Samuel 5:24 (en una forma menos desarrollada), este pasaje claramente asume que la realidad física como espiritual se entremezclan. Este da por sentado que las batallas en la tierra pueden reflejar batallas en los lugares celestiales y que los ejércitos se alinean con un lado u otro en estas batallas terrenales/cósmicas. Pasajes como este asumen que los humanos son parte de una sociedad cósmica mucho más vasta e invisible y que esta sociedad, tanto en el plano espiritual como físico, está en un estado de guerra.

Una nota sobre la tradición de la «Guerra Santa» en Israel. Es en la luz de esta conexión íntima entre los planos espiritual y físico de la guerra que debe comprenderse la tradición de «guerra santa» del Antiguo Testamento.⁶⁸ Es decir, las diversas órdenes que Yavé da a los israelitas para que marchen a la guerra contra otras naciones debe entenderse sobre el contexto de la propia guerra cósmica de Yavé. Lo que está en riesgo en dichas guerras no es sencillamente los territorios terrenales o el dominio de los gobiernos terrenales: desde la perspectiva del Antiguo Testamento, lo que está en riesgo es el regío gobierno del único Dios verdadero. La lucha de las naciones para dominar o al menos para resistir, y también Israel, e incluso más fundamentalmente, una lucha de otros dioses con quienes estas naciones están aliadas para resistir a Yavé.

En ningún lugar es más evidente esta conexión inexplicable entre las batallas terrenales y espirituales del Antiguo Testamento que en la liberación paradigmática militar de Israel por el poder de Dios: el éxodo. Aquí, al describir el propósito de las plagas, Yavé proclama: «... ejecutaré mi sentencia contra todos los dioses de Egipto. Yo soy el Señor» (Éx 12:12, cf. 2S 7:23). Y así cada una de las diez plagas afecta algún aspecto del falso sistema religioso de los egipcios.

Por esta razón, cuando los israelitas rompen el pacto con Yavé y se alinean con otros dioses, ¡Yavé va a la batalla contra ellos! Al parecer no hay fronteras de inmunidad: dondequiera y siempre que un pueblo se aleja del

Dios creador para servir a otros dioses, ellos y sus dioses llegan a su inextricablemente relacionados mientras Yavé promulga juicio contra este tipo de realización concreta de la rebelión y el caos terrenal/cósmico.⁶⁹

Esta conexión cercana entre las batallas cósmicas y terrenales también se muestra en la manera en que los israelitas se involucraban en la guerra santa. Como ha argumentado Lind cuidadosamente, la tradición israelita de guerra más antigua y discernible destacaba la noción de que el pueblo de Yavé «no estaba llamado a luchar en el sentido usual de la palabra sino a responder y a confiar en Yavé como su único guerrero contra el poder militar de Egipto». En el himno de celebración por la liberación en el éxodo: La Canción del Mar (Éx 15), la victoria se logra «mediante la lucha humana sino por medio de un milagro de la naturaleza hecho por Yavé».⁷⁰ Esta visión sirve como un trasfondo para la teología de la guerra de Israel. Como nación, se les recuerda constantemente por medio de sucesos como el éxodo, la conquista de Jericó (Jos 6), la sincronización de las tropas de Gedeón (Jue 7), el combate de David con Goliat (1S 17) y su pecado posterior de contar las tropas de Israel (2S 24), que solo Yavé y no su propio poder militar, es la fuente de su liberación y protección. Al final sus batallas realmente no eran de ellos en lo absoluto: la batalla más bien pertenecía al Señor.⁷¹

Los dioses de las naciones. Un aspecto de la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la asamblea de Yavé que tendría un profundo impacto en el pensamiento judío y cristiano subsiguiente fue la enseñanza de que el Señor asigna un dios a cada nación sobre la faz de la tierra. El texto principal para esta enseñanza es Deuteronomio 32:7-9, que en la Septuaginta (la versión griega del Antiguo Testamento en la que se basó el Nuevo Testamento y los autores de la iglesia primitiva) dice así:

Recuerden los días de antaño, consideren los años de las edades pasadas... Cuando el Altísimo dividió las naciones, cuando separó a los hijos de Adán puso los límites a las naciones de acuerdo al número de los ángeles de Dios. Y el pueblo de Jacob se convirtió en la porción del Señor.⁷²

Como expresa D.S. Russell, la idea del pasaje parece ser que «a las naciones de la tierra se les entrega al control de poderes angelicales aunque Yavé mantiene a Israel como su propia “porción”».⁷³ Los miembros de su asamblea celestial gobiernan otras naciones pero es Yavé en última instancia quien gobierna toda la tierra a través de ellos.⁷⁴ En efecto, el pasaje enseña explícitamente que fue pensando en esta autoridad delegada que las

naciones se dividieron (quizá recordando Gn 11:7-8: «Será mejor que bajemos ... De esta manera el Señor los dispersó»).⁷⁵

Probablemente esta comprensión de los dioses de otras naciones yace tras la prohibición del Antiguo Testamento de que los israelitas siguieran a otros dioses, «dioses que no conocían, dioses que no tenían por qué adorar» (Dt 29:26; cf. 6:13-17; 32:17). Nunca fue la intención que estos dioses se convirtieran en objetos de adoración y cuando se convierten en tales objetos (quizá por medio de su propia iniciativa caída; véase debajo), ya no se les considera como legítimos «hijos de Dios» sino como «demonios» (Dt 32:17; cf. Sal 106:37; también 95:5 LXX).⁷⁶ Su papel era supervisar el bienestar de la nación que se les asignaba, no convertirse en objetos sustitutos de devoción por el Señor mismo. Cuando fracasan en esta tarea, se vuelven malos y se les juzga.

Bajo esta misma luz debemos entender el Salmo 82. Aquí el Señor juzga «en el consejo celestial ... entre los dioses» al decir a estos dioses:

«¿Hasta cuándo defenderán la injusticia y favorecerán a los impíos? Defiendan la causa del huérfano y del desvalido; al pobre y al oprimido háganles justicia. Salven al menesteroso y al necesitado; librenlos de la mano de los impíos ... Yo les he dicho: Ustedes son dioses; todos ustedes son hijos del Altísimo. Pero morirán como cualquier mortal; caerán como cualquier otro gobernante» (vv 2-4, 6-7)

Aquí vemos, como señala Russell, que «el Señor juzga a los miembros de su cortejo celestial y les hace caer por su pecado».⁷⁷ Como apunta Wink: «Aquellos dioses que obedecían la voluntad de su soberano eran miembros en gran estima (Sal 103:21; 148:1-6). Aquellos dioses que no hacían justicia entre su pueblo eran sentenciados a morir como mortales».⁷⁸ Aquí claramente los dioses no son meras marionetas que son sencillas extensiones del mismo Yavé. Al parecer tienen voluntad propia (Gn 6:2-3 también implica esto). Aunque nunca pueden amenazar la supremacía de Yavé, pueden fracasar al llevar a cabo su voluntad para administrar justicia en el territorio que se les asignó.

Rebelión entre los dioses

La comprensión de que Yavé gobierna por medio de la administración de menores, y que estos dioses son capaces de rebelarse contra el mandato de Yavé, emite luz sobre otro pasaje fascinante de las Escrituras. En Daniel 10, Daniel ora, ayuna y guarda luto durante tres semanas por el estado de

cautividad de Israel (v. 2). Finalmente, por medio de una visión, un ángel lo visita y le dice:

No tengas miedo, Daniel. Tu petición fue escuchada desde el primer día en que te propusiste ganar entendimiento y humillarte ante tu Dios. En respuesta a ella estoy aquí. Durante veintiún días el príncipe de Persia se me opuso, así que acudió en mi ayuda Miguel, uno de los príncipes de primer rango. Y me quedé allí, con los reyes de Persia. (vv. 12-13)

Más adelante concluye:

Pues porque debo volver a pelear contra el príncipe de Persia. Y cuando termine de luchar con él, hará su aparición el príncipe de Grecia. Pero antes de eso, te diré lo que está escrito en el libro de la verdad (vv. 20-21).

El consenso académico es que «el príncipe de Persia» es una figura divina que en este ejemplo se opone al plan de Dios de trabajar con Daniel.⁷⁹ Como en el caso de Quemós, el dios moabita (1R 11:35; 2R 23:13; cf. 2R 3:26-27), probablemente se entiende que este «príncipe» sea el «dios» asignado a esta nación (si no, ¿dónde estaba su dios guardián?). Pero a la luz del Salmo 82, este príncipe nacional parece haber fallado terriblemente en sus deberes. Él todavía está, como expresa Wink, conteniendo por los intereses del imperio persa, definido limitadamente. Por esta razón él tiene un interés en censurar un mensaje que predice la destrucción del imperio persa.⁸⁰

Pero ahora su custodia nacional se enfrenta con Aquel que al final «goberna sobre todas las naciones» (Sal 22:28; 47:8; Jer 10:7; 113:4). De hecho, se ha vuelto demoníaca. De ahí que Miguel, a quien se le ha asignado un cuidado especial sobre Israel (véase Dn 10:21; 12:1), es enviado por el Señor para ayudar a este ángel a luchar contra este «príncipe» y todos los indicios del texto muestran que la batalla continuará y ahora incluirá al «príncipe de Grecia» también.⁸¹

Está claro que «los ángeles de las naciones tienen voluntad propia y son capaces de oponerse a la voluntad de Dios». ⁸² En este aspecto son similares a los humanos. Tienen una autoridad delegada, moral y espiritual, que es un don de Dios. Pero, si lo escogen, esta autoridad delegada puede convertirse en autoridad demoníaca. Cuando se vuelve demoníaca, muestra el pasaje, Dios debe luchar con ella. La posibilidad de la guerra parece un fenómeno

necesario en el plan de Yavé para gobernar el cosmos mediante seres intermediarios, humanos y divinos, que son libres hasta cierto punto.

Otro pasaje importante que tradicionalmente se ha tomado como que se refiere a la conducta impía de ciertos «dioses» es Génesis 6. Aquí, como preludio de la narrativa del diluvio, el autor expone que «los hijos de Dios vieron que las hijas de los seres humanos eran hermosas. Entonces tomaron como mujeres a todas las que desearon» (v. 2), una situación que entristeció al Señor grandemente (v. 3). La progenie de tales matrimonios fueron nefilim (gigantes), quienes, señala el autor, «fueron los famosos héroes de antaño» (v. 4) —una referencia probable a algunas de las historias difundidas sobre gigantes que fueron grandes guerreros en el pasado.⁸³ La idea del pasaje es a todas luces mostrar cuán malas las cosas se habían puesto en la tierra para explicar el arrepentimiento del Señor de haber creado alguna vez a los humanos (v. 6) y luego su radical decisión de destruir al mundo con un diluvio (vv. 11-13).

El pensamiento judío posterior entendía que estos «hijos de Dios» eran seres divinos. De hecho, durante el período intertestamentario, como veremos más adelante, este entrecruzamiento de seres divinos con mujeres humanas se identificaba a menudo como la primera caída de los ángeles. De acuerdo con esta tradición, estos «hijos de Dios» eran ángeles a quienes se les encargó el cuidado de los humanos (a veces se les llamaba «los vigilantes»). Pero, al igual que el dios de Persia en Daniel 10, abandonaron sus deberes y abusaron de su autoridad divina.⁸⁴ Por ende su progenie fueron seres malignos gigantes, híbridos, que fomentaron la corrupción de la tierra.

En algunas tradiciones, los demonios en el mundo no se identificaban como ángeles caídos sino como seres que se transformaron espiritualmente como resultado del entrecruzamiento de estos nefilim.⁸⁵ Esta identificación de los «hijos de Dios» con seres divinos (sin la explicación de los demonios que conlleva) quizá está presente en el Nuevo Testamento y sin duda es el punto de vista dominante de la iglesia primitiva.⁸⁶

Sin embargo, se han ofrecido otras interpretaciones de este pasaje tanto en tiempos antiguos como en tiempos modernos. Una interpretación alternativa es identificar a los «hijos de Dios» con el linaje recto de Set quienes se casaron con mujeres pecadores que descendían de Caín.⁸⁷ Otra posibilidad es identificar a los «hijos de Dios» con gobernantes poderosos que se casaron con plebeyas y quizá adquirieron harenes más grandes como señal de su poder.⁸⁸

Ambas interpretaciones tienen la ventaja de no requerir que aceptemos la idea un tanto difícil de que seres divinos copularon con seres humanos. Sin embargo, esta «ventaja» hace que resulten sospechosos. Y ambas interpretaciones tienen otros obstáculos significativos. Quizá más significativo, ninguna interpretación explica a los nefilim. El pasaje asume que estos gigantes era antinaturales y lo explica al referirse a la unión antinatural que les dio origen —la unión de los «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres». Interpretar que los «hijos de Dios» son hombres justos o gobernantes poderosos no explica por qué sus descendientes eran antinaturalmente enormes y se les identificaba con los gigantes de varias tradiciones mitológicas.⁸⁹

Además, aunque hay evidencia clara de que a los dioses o ángeles se les llamaba «hijos de Dios» (Job 1:6; 2:1; 38:7; Sal 82:6), no hay un precedente claro para establecer un linaje de descendiente masculinos o una clase de gobernantes poderosos, «hijos de Dios». En unos pocos ejemplos a los gobernantes se les llama «dioses» (Éx 21:6; 22:8; 1S 2:25), y, se hablaba de David, siendo un rey ungido, como «hijo de Dios» (Sal 2:7), pero estos no son precedentes sólidos para entender este pasaje. Ni tenemos ningún precedente bíblico o no bíblico para especular que ciertos gobernantes poderosos estuvieran adquiriendo harenes enormes para sí y que esto es lo que yace tras este pasaje. Por consiguiente, poniendo a un lado todas las suposiciones acerca de lo que los ángeles pueden o no pueden hacer, la interpretación más probable de los «hijos de Dios» es en referencia a seres divinos.

Lo que fortalece esta interpretación aun más es que se contrasta explícitamente a los «hijos de Dios» con «las hijas de los hombres». Es precisamente este contraste lo que expresa lo antinatural de su unión y por lo tanto lo antinatural de su progenie. Este contraste no es entre justos e injustos ni entre los poderosos y los humildes. Es más bien explícitamente un contraste entre hijos asociados con Dios y las mujeres nacidas de los humanos. La crudeza de este contraste explica por qué su unión antinatural produce una progenie mutante.

Aunque se reconozca que este es la interpretación más natural de este pasaje, algunos exégetas cristianos la rechazan de todas maneras basados en la enseñanza de Jesús de que en la resurrección no habrá matrimonio porque seremos «como los ángeles que están en el cielo» (Mt 22:30). Se argumenta que la implicación es que los ángeles no tienen sexo y por ende no pueden copular con mujeres humanas como requiere la interpretación divina de Génesis 6.⁹⁰

Sin embargo, hay dos consideraciones que rápidamente descartan la objeción. Primero, queda claro que Jesús está hablando de ángeles que no han caído y están en su estado natural («cielo»), mientras que Génesis 6 (si esta interpretación es correcta) está hablando de ángeles «que no mantuvieron su posición» (Judas 6). La idea de Génesis 6 parece ser que lo que los «hijos de Dios» hicieron fue rebelde y antinatural para ellos, así que difícilmente puede argumentarse que estos «hijos de Dios» no podían ser ángeles porque la actividad sexual es antinatural para ellos.

Segundo, la idea de la instrucción de Jesús en Mateo 22 no es en lo absoluto sobre el carácter sexual o asexual de las personas o los ángeles en el cielo; es acerca de la institución social del matrimonio (véase vv. 23-32). Lo que Jesús dice en este pasaje es que los pactos del matrimonio no continúan en la próxima vida. Pudiera ser que los ángeles en su estado natural del cielo (¿y las personas en el cielo?) sean asexuales pero no podemos llegar a esta conclusión a partir de este pasaje.

Parece que la interpretación judía y cristiana tradicional de Génesis 6 es la mejor, a pesar de lo difícil de aceptar que sea para los occidentales modernos.⁹¹ Siendo este el caso, ese pasaje puede verse de manera justificable como otro ejemplo de los dioses del Antiguo Testamento que no cumplieron con las tareas dadas por Dios en el consejo celestial (Sal 82:2-4). En cambio, se rebelaron y por tanto contribuyeron a la decadencia moral de la sociedad antidiluviana.

Los occidentales modernos y los seres libres de la «sociedad intermedia». Esta noción de que existe un consejo, o una sociedad, de seres divinos entre los humanos y Dios quienes, como nosotros, tienen libre voluntad y por ende pueden influenciar el curso de la historia para bien o para mal, es obviamente discordante con varias de las suposiciones occidentales sobre la visión del mundo. De hecho, para muchos creyentes también es ajena a sus suposiciones cristianas occidentales. Por varias razones, los occidentales tienen problemas tomando en serio «el mundo intermedio» entre nosotros y Dios, lo que un misionólogo llamó adecuadamente «el error del medio excluido».⁹² Incluso cuando los occidentales reconocen teóricamente la existencia de «ángeles», tenemos la tendencia de verlos como marionetas mecánicas, sin voluntad propia, completamente inocuas a quienes controla la voluntad de su Creador.

Sin embargo, si tomamos en serio la enseñanza del Antiguo Testamento sobre los dioses, debemos confesar que nuestras suposiciones occidentales acerca del «mundo intermedio» son erróneas. Para estos escritores, y en

los autores del Nuevo Testamento se muestra aun más obvio y dominante, el mundo «celestial» no era muy diferente ni distante de nuestro mundo «terrenal». De hecho, los dos mundos se solapan grandemente y apenas puede decirse en lo absoluto que formen dos mundos. El «mundo intermedio» es sencillamente, desde una perspectiva bíblica, parte del cosmos.

Estamos a años luz de la suposición metafísica griega de que lo «celestial» está compuesto de «formas» eternas que carecen de toda contingencia, una noción que ejercería una profunda influencia en la teología cristiana ulterior y contribuiría finalmente al abandono por parte de la iglesia de la visión del mundo como un lugar de guerra.⁹³ Para los autores bíblicos, la libertad y la autoridad moral de los seres divinos creados tenían tanto sentido común como la libertad y la autoridad moral de los seres creados no divinos (es decir, los humanos). El cosmos estaba constituido arriba, de una amplia sociedad de agentes libres, inteligentes y moralmente responsables a quienes Dios gobernaba (pero no los mandaba), y abajo, de los humanos. Según este punto de vista la contingencia caracterizaba a todo el dominio.

Por lo tanto en la Escritura, a diferencia de la dominante tradición helénica que tanto influyó sobre los apologistas y especialmente sobre Agustín, no había nada de «celestial» en el hecho de ser eterno, inmutable, puramente actual y carente de contingencia. No había nada de «perfecto» en ser «el primer motor» (Aristóteles) y tampoco habría sentido al decir que «el tiempo es la imagen en movimiento de la eternidad (Platón).⁹⁴ Aunque esta forma la piedra angular de la tradición filosófica clásica de la iglesia occidental, ningún autor bíblico soñó jamás con tal noción. El mundo «celestial» era análogo al mundo terrenal pero por esta razón no se conceptualizaba como una norma radicalmente espiritual para este mundo. Más bien, para los autores bíblicos, la realidad de la libertad humana y la contingencia en este mundo tenían sus contrapartes en la realidad de la libertad divina y la contingencia en el consejo del cielo. Estos «dos mundos» se solapaban y, por tanto, influían el uno sobre el otro.

Debido a nuestra deuda con el pensamiento griego por medio de la tradición teísta filosófica clásica así como nuestra deuda con el naturalismo del Siglo de las Luces, los occidentales modernos tienen dificultad al afirmar la existencia, mucho menos la significativa libertad y el poder, de este «mundo intermedio». Por estas razones muchos teólogos conservadores tienen dificultad al plantear una contingencia genuina en Dios mismo. Pero es precisamente esta tradición filosófica no bíblica más que ninguna otra cosa, lo que crea el insoluble problema intelectual del mal.

En términos bíblicos, entonces, la causa del tormento de Zosia pudiera ser el resultado de macabras intenciones humanas. O pudiera deberse a un «príncipe» malicioso de Alemania o incluso a un Leviatán cósmico. Pero en términos bíblicos no puede ser una característica predestinada de un programa secreto que Yavé tiene para el todo de la historia del mundo y para Zosia y su mamá en particular.

Al final, el carácter de Dios puede permanecer sin mancha ante las terribles dimensiones de nuestra experiencia, solo hasta el punto en que nuestra visión del mundo libre y contingente entre nosotros y Dios sea sólida. Solo hasta el punto que afirmemos inequívocamente que los ángeles y los humanos tienen un poder significativo para impedir la voluntad de Dios e infligir sufrimiento a otros, podemos afirmar inequívocamente la bondad de Dios ante la tortura de Zosia. Yo sostengo que la Biblia ofrece esta concepción. Sin embargo, la tradición teológica filosófica occidental, no. Es por ello que esta tiene un problema intelectual con el mal que la Biblia no tiene, mientras que los autores bíblicos tienen un activismo tremendo y un poder ante el mal del cual ha carecido la iglesia.

REPRENDER AL ADVERSARIO

La actividad y el origen de Satanás en el Antiguo Testamento

HASTA ESTE MOMENTO HEMOS VISTO QUE, junto con su comprensión de que el mundo está rodeado de fuerzas cósmicas hostiles, el Antiguo Testamento asume la presencia de una sociedad invisible de dioses creados que existen por debajo de Yavé y por encima de la humanidad. Esta sociedad divina se interpreta como que es similar a la sociedad humana en muchos aspectos. Estos seres espirituales, al igual que los seres humanos, lógicamente tienen una mente y voluntad propia. Pueden escoger trabajar para Dios o en su contra. Son, al igual que los seres humanos, responsables moralmente. De ahí que sus decisiones afecten a otros, para bien o para mal; por ejemplo, la respuesta a la oración de Daniel se demora (Dn 10), los pobres y los débiles son oprimidos (Sal 82), se sacrifica a un niño e Israel pierde una batalla (2R 3:26-27) y el mundo se vuelve totalmente corrupto debido a su actividad (Gn 6:1-4).

El más rebelde y poderoso de estos dioses era (y es) uno que llegó a llevar el nombre de Satanás. Aunque esta figura no desempeña un papel principal en el pensamiento de los autores del Antiguo Testamento, el cósmico mar embravecido y los amenazadores monstruos marinos demuestran una conciencia, aunque pequeña, de que uno de los dioses se opone al dominio de Yavé de manera particular. Basado en esta oposición hacia Dios y su

consiguiente oposición hacia la creación especial de Dios, que son los seres humanos, a este ser divino se le llama «un adversario» (del hebreo *śāṭān*).¹

A este *Satanás* se le describe como una fuerza con la que Yavé tendrá que vérselas y, por tanto, cae dentro del tema de la guerra en el Antiguo Testamento. Por lo tanto, especialmente a la luz de su infamia posterior, es importante que notemos lo que el Antiguo Testamento tiene que decir con relación a aquel que lleva por nombre Satanás. El objetivo de esta capítulo será analizar las referencias del Antiguo Testamento a este ser y discutir los asuntos que rodean a estos textos.

Comenzamos con Job 1, que constituye la referencia más amplia a Satanás en el Antiguo Testamento. Este texto ofrece la oportunidad de entrar en lo que es, para nuestro propósito, un asunto crucial: la interpretación que hace el Antiguo Testamento de la relación de Dios con el mal en sentido general y con Satanás en particular. Intentaremos ofrecer una refutación a la teoría que durante la última mitad del siglo ha ocupado el centro de la escena en la erudición crítica, la teoría que a menudo se cataloga como teoría de «lo demoníaco en Yavé». Esta teoría propone que en gran parte de la narrativa del Antiguo Testamento se creía que Yavé era el autor del mal y Satanás su álter ego. Después de este debate, examino cada pasaje que se refiere explícitamente a Satanás, así como varios pasajes que tradicionalmente se han considerados como referencias opacas a esta figura.

¿Es Dios el autor del mal?

La referencia más amplia sobre el *satán* también es probablemente la más antiguo. En el prólogo al libro de Job, el *satán* aparece cuando los *b'ne hā'elohim* («hijos de dios») se reúnen para la reunión de su consejo con el Señor (1:6; 2:1). Este *satán* cuestiona la convicción de Dios de que Job le sirve por la pureza de su corazón. En cambio él sugiere que Job venera a Dios por todos las «ventajas adicionales» (1:9-11; 2:4). Como respuesta, Yavé le permite al *satán* que pruebe a Job mediante la destrucción de todo lo que él posee, incluyendo sus hijos y su propia salud (1:12-22; 2:6-8). Esto prepara el escenario para el dramático poema ético que sigue.

Aunque muchos asuntos exegéticos y teológicos rodean a este famoso prólogo, uno en particular nos concierne de momento. Muchos exegetas sostienen que el adversario en este prólogo es aquel miembro del consejo celestial de los dioses que sirve como el «fiscal» de Yavé, el «poder legal» o el que está a cargo del «control de la calidad y las pruebas». Según esta

interpretación,² el *satán* simplemente está realizando las tareas que Yavé le ha asignado cuando hace pasar a Job por esta prueba espantosa.

Esta interpretación hace que Dios sea el autor supremo del mal que vino sobre Job, algo que la mayoría de estos teóricos están dispuestos a conceder. Según esta teoría de «lo demoníaco en Yavé», a Yavé no se le consideraba perfectamente bueno en las primeras etapas de la religión israelita.³ En ese momento, a Dios se le interpretaba ambivalente desde el punto de vista moral. «En la religión hebrea pre-exilio», dice Russell, «Yavé hizo todo lo que estaba en el cielo y en la tierra, tanto el bien como el mal».⁴ En virtud de Isaías 45:7, Forsyth concluye abiertamente: «Yavé crea al mal».⁵ Por lo tanto, a Satanás, en este esquema, se le ve como «la sombra, el lado oscuro de Dios, el poder destructivo ejercido por Dios».⁶

A menudo se combina esta interpretación del «desarrollo de Yavé» con una interpretación jungiana del desarrollo del ser como un proceso de objetivación y luego integración, incluso dentro de uno mismo.⁷ Se hacen intentos de apoyarla al citar pasajes como Isaías 45:7, Lamentaciones 3:38 y Amós 3:6 (que se discutirán más adelante).⁸

Aquí no podemos entrar en una discusión exhaustiva de esta línea corriente de argumentación. Pero dada la relevancia de este tema para la comprensión del tema de la guerra en las Escrituras, al menos se impone una refutación breve de esta teoría. Pueden hacerse seis consideraciones breves que cuestionan seriamente esta teoría.

Seis argumentos en contra de la teoría de «lo demoníaco en Yavé». Primero, cualquier motivo que haya para sostener la inspiración divina de la Biblia, es un motivo contra esta posición.⁹ Porque si hay algo que está claro en las Escrituras como un todo, es que Yavé es perfecto: él es, entre otras cosas, perfectamente santo, recto, amoroso y justo (p. ej., Dt 32:4,35; 2S 22:31; Sal 48:1, 10; 89:1; 92:10; Mt 5:48; véase 2Cr 19:7; Sal 18:30; 33:5; 1S 2:2; 1Cr 16:10). Aunque tenemos que tener en cuenta que la revelación posterior aumenta la revelación temprana, postular que el mal tuvo su origen en Yavé contradice abiertamente la enseñanza fundamental de las Escrituras con relación al carácter de Yavé. En el «progreso de la revelación», el material inspirado posteriormente pudiera revelar que hubo aspectos incompletos en la revelación temprana. ¡Pero sin dudas que no puede revelar que fueran blasfemos!

La posición de «lo demoníaco en Yavé», por tanto, no es una opción para aquel que tiene en alta estima las Escrituras. Todos los argumentos

históricos y filosóficos que favorecen la inspiración de las Escrituras deben considerarse como refutaciones indirectas de esta posición.

Segundo, el modelo jungiano para entender la concepción de que Yavé ha pasado por diferentes etapas de desarrollo, presupone un entendimiento histórico-crítico del Antiguo Testamento que es, para muchos, muy cuestionable. Según esto, el material del Antiguo Testamento debe organizarse según una cronología que presuponga que todo el material que muestre al mal como algo a lo que Dios se opone, llega más tarde, después del exilio, cuando los israelitas (por hipótesis) estaban bajo la influencia del zoroastrismo persa. Muchos eruditos cuestionan todo este esquema y tienen buenos motivos para hacerlo.¹⁰

Tercero, incluso si uno acepta la cronología histórico-crítica normal para la literatura del Antiguo Testamento, todavía hay dificultades con la teoría de «lo demoníaco en Yavé». Es innegable que el tema de la guerra cósmica así como el de «Yavé como guerrero» que examinamos en los últimos dos capítulos aparece dentro del material más antiguo que tenemos en el Antiguo Testamento». ¹¹ Es difícil ver cómo estos temas pudieran coexistir y pudieran de alguna manera armonizarse, con el punto de vista de que Yavé produce todas las cosas, buenas y malas. ¿Debemos imaginarnos que estos autores tuvieron el concepto de que Yavé luchaba contra el mal que él mismo había causado?

Aunque sería anacrónico esperar que estos autores antiguos hubieran estudiado con detenimiento de manera sistemática y haber hecho que todas las implicaciones de sus teologías fueran coherentes, ciertamente no es mucho suponer que hubieran notado esta obvia contradicción. «¿Qué sentido tendría», pregunta Lindström con toda razón, «que Dios castigara una acción mala de la que él en última instancia ha sido la causa?» ¹² Cualquier otra cosa que uno pudiera decir sobre estos temas, está claro que los autores del Antiguo Testamento nunca cuestionaron que Yavé estuviera luchando realmente (no controlando meticulosamente) con sus varios enemigos. Esta idea da razones fuertes en contra de la teoría de «lo demoníaco en Yavé».

Cuarto, yendo específicamente al libro de Job, no está claro en lo absoluto que esta obra muestra a Satanás como «un miembro en gran estima» del consejo celestial de Yavé. Job 1:6 dice que en el día en que «los ángeles [lit. “hijos de Dios”] debían hacer acto de presencia ante el Señor ... con ellos se presentó también Satanás» (cf. 2:1). Aquí parece implicarse cierta distin-

ción entre «los hijos de Dios» que regularmente conforman el consejo de Dios y el *satán*.

Por otra parte, Yavé le pregunta al *satán*: «¿De dónde vienes?» (1:7; 2:2), a lo que el adversario replica: «Vengo de rondar la tierra, y de recorrerla de un extremo a otro». Aunque el texto no requiere esta explicación, es natural leer en esto un elemento de sorpresa de parte de Yavé y una dimensión incontrolada de la actividad del *satán*. Los miembros del consejo de Dios, como hemos visto, llevan a cabo sus tareas delegadas al luchar por Yavé y cuidar de las naciones. Sin embargo, el adversario, anda sencillamente deambulando y la pregunta de Dios: «¿De dónde vienes?», implica que esa no era una tarea que Dios le hubiera asignado (véase 1P 5:8).

Quinto, no está claro que el *satán* en este prólogo sea tan inocuo como sugieren los defensores de la teoría de «lo demoníaco en Yavé». Es importante señalar que sus preguntas a Yavé con relación a Job (1:9-11; 2:4-5) no reflejan preocupación por la sinceridad de la piedad de Job. Más bien, el *satán* cuestiona la sabiduría de Yavé en la manera en que ordena su creación. No es a Job a quien se está juzgando aquí sino a Dios «por la manera en que hizo al mundo desde el principio».¹³ Job es la víctima desafortunada del «acusador» injusto que ha levantado su mano contra el Todopoderoso.

También hay algo siniestro en el deseo del *satán* de destruir a Job. «... extiende la mano y quítale todo lo que posee» (1:11), grita. Después de que su primer asalto falla, vuelve a desafiar a Dios: «¡Una cosa por la otra! replicó Satanás. Con tal de salvar la vida, el hombre da todo lo que tiene. Pero extiende la mano y hiérela, ¡a ver si no te maldice en tu propia cara!» (2:4-5).

Esto no parece ser un ángel que sencillamente está decidido a seguir las órdenes de Dios. Cuando lleva a cabo sus propios deseos destructivos, lo hace con una meticulosidad exhaustiva (1:13-19; 2:7-8). Por ello Morgenstern reconoce que Satanás en este prólogo «se ha vuelto independiente de Dios, un poder verdadero, creativo y una fuente de mal en el mundo y el enemigo inveterado y malicioso del hombre».¹⁴ Incluso E. Langton, quien por otra parte concuerda en que Satanás en Job es sencillamente un siervo de la corte de Yavé, admite que «parece haber un elemento en el carácter de Satanás que es contrario a la voluntad de Dios ... Si todavía no es un ser maligno, está mostrando tendencias a convertirse en ello».¹⁵ En mi opinión, la malignidad ya está presente.

Sexto y último, también es importante señalar que Yavé, cuando finalmente se le aparece a Job (caps. 38-41), no defiende su (supuesto) derecho

a infligir el mal sobre las personas indiscriminadamente, como sugeriría la teoría de «lo demoníaco en Yavé». La idea central de sus discursos a Job es subrayar el punto, el punto de todo el poema épico, que ni Job ni sus «amigos» son los más indicados para entender los sucesos del amplio cosmos que Yavé ha creado. De aquí que ni Job, quien acusa a Dios, ni sus amigos, quienes acusan a Job, tengan la razón.¹⁶

En estos discursos majestuosos el Señor destaca cuán lejos de la comprensión humana están sus obras en la creación. Pero no enfatiza cuán lejos de la comprensión humana está su carácter. Ni sugiere que tiene él derecho de hacer lo que quiera en quien quiera. Por el contrario, los discursos divinos en este libro dejan claro que, lejos de tener maldad, el carácter de Yavé está en contra del mal. En particular, los discursos revelan que un aspecto de la incomprensible tarea de crear y preservar el orden en el mundo es contener contra las fuerzas cósmicas que perpetuamente lo amenazan, como vimos en el capítulo anterior.

Por ejemplo, leemos en Job que es el Señor quien «encerró el mar [*yām*] tras sus compuertas cuando este brotó del vientre de la tierra [¿de Tiamat?] (38:8). Es el Señor (no Marduk) quien dijo «establecí sus límites [de *yām*] y en sus compuertas coloqué cerrojos? ¿O cuando le dije: “Sólo hasta aquí puedes llegar; de aquí no pasarán tus orgullosas olas” ...» (38:10-11). Es el Señor quien, a diferencia de Job o de cualquier otro humano, ha viajado a las «fuentes del océano» (*yām*), abismales y caóticas y quien recorrió «los rincones del abismo» (*t'hôm*; 38:16), y quien ata y desata los dioses de los cielos para establecer su dominio en la tierra (38:31-32). Es el Señor quien por sí solo puede capturar y domar al poderoso Behemot y al feroz Leviatán, quien «resopla y lanza deslumbrantes relámpagos» y cuyos «ojos se parecen a los rayos de la aurora» (40:15-24; 41:1-24). El Señor dice: «Es un monstruo que a nada teme; nada hay en el mundo que se le parezca ... ¡él es rey de todos los soberbios!» (41:33-34).

En resumen, dirigir el cosmos no es tarea fácil, incluso para el Creador. Hay fuerzas del caos (sin mencionar al *satán*) con las que luchar. A menos que Job pueda hacerlo por sí mismo, el poema sugiere que debe refrenarse de acusaciones arrogantes (38:1—41:34).

Cualquier otra cosa que pueda decirse sobre estos pasajes cósmicos, está claro que sin dudas Yavé, según se describe en el libro de Job, no es él mismo autor de la destrucción. Más bien él es quien lucha contra las fuerzas cósmicas de la destrucción. Si Job y sus «amigos» (así como los lectores) entendieran esto mejor, dice el poema, no serían tan prontos a echar la

culpa por el mal a Dios o mutuamente. Como también aprendemos de la respuesta demorada a la oración de Daniel (Dn 10) y de la inesperada derrota de Israel a manos de la furia de Quemós (2R 3:26-27), suceden cosas tras bambalinas en el drama humano, que a veces frustran la voluntad de Dios, y de las que prácticamente no sabemos nada, a menos que, por supuesto, haya un profeta que tenga conocimiento de las reuniones del consejo del Señor (Jer 23:18-22) o a menos que un ángel se las cuente a uno o estén en el prólogo de un libro inspirado (Dn 10:4ss.; Job 1—2). El mal del tipo que Job experimentó tuvo sus orígenes allí.¹⁷

Si hay algún libro de las Escrituras que trata el problema del mal, es este libro. La respuesta que este da con respecto a por qué el mal ocurre, definitivamente no es que sea la voluntad de Dios. El mal es un misterio pero no es un misterio con relación al carácter de Yavé. Es más bien el misterio de lo que sucede entre los dioses en «la gran asamblea» y en un cosmos incomprendiblemente amplio que está amenazado por fuerzas cósmicas. En otras palabras, el misterio del mal está ubicado no en el corazón de Dios sino en el corazón de la humanidad y en el mundo escondido entre los humanos y Dios.¹⁸

La exégesis cuestionable de la teoría de «lo demoníaco en Yavé». Existen, en nuestra opinión, algunos buenos argumentos en contra del punto de vista académico corriente de que los israelitas primitivos veían a Yavé como ambiguo desde el punto de vista moral. Pero todavía no hemos examinado la exégesis bíblica que se usa para defender esta teoría. Por otra parte, aquí no podemos entrar en una discusión exhaustiva de estos asuntos, pero se impone una breve consideración de tres textos fundamentales que usan los partidarios de esta opinión.¹⁹

Isaías 45:7 registra que el Señor dice: «Yo formo la luz y creo las tinieblas, traigo bienestar y creo calamidad; Yo, el Señor, hago todas estas cosas». Los teóricos de «lo demoníaco en Yavé» han hecho de este uno de sus *clásicos*. De este texto, por ejemplo, Westermann arguye que

todas y cada una de las cosas creadas, todos y cada uno de los sucesos que ocurren, luz y tinieblas, bienestar y tribulación, se le atribuyen a él y solo a él. Esto cierra la puerta firmemente a cualquier dualismo, si el creador del mal y del bienestar es Dios, no hay cabida para un diablo.²⁰

Sin embargo, tal interpretación pierde la intención explícitamente histórica y soteriológica (por ende no cosmológica) del pasaje. El contexto de

este pasaje (véase 45:1-6) es específicamente sobre la liberación futura de los hijos de Israel en Babilonia; no está relacionado con la actividad cósmica creadora de Dios. De ahí que «la luz» y «las tinieblas» de este pasaje, expresa Lindström, denotan «liberación» y «cautividad» (como en Is 9:1; Lm 3:2) y por tanto se refiere a «la intervención inminente de Yavé a favor de su pueblo».²¹ El «bienestar y la calamidad» se refieren al plan de Yavé para bendecir a Israel y maldecir a Babilonia.

Por lo tanto, crear «la luz y las tinieblas» y traer «bienestar y calamidad», no son actividades arbitrarias, sino que más bien fluyen del carácter moral de Dios como respuesta directa a la cautividad injusta de su pueblo en Babilonia. El Señor crea la luz y las tinieblas, la prosperidad y la calamidad, como justa respuesta a la conducta humana. Por lo tanto, la implicación de este versículo es, precisamente, lo opuesto a lo que sugieren los teóricos de «lo demoníaco en Yavé».

En Lamentaciones 3:38, Jeremías, el profeta, pregunta: «¿No es acaso por mandato del Altísimo que acontece lo bueno y lo malo?» Si se saca de contexto y se hace una declaración general, el versículo podría apoyar el punto de vista de que el mal tiene su origen en Dios. Pero si se lee en su propio contexto, no dice nada semejante.²²

El versículo anterior (v. 37) indica que el tema de este versículo concierne la profecía inspirada. A Israel se le advirtió que le sobrevendría calamidad. ¿Por qué vendría esta calamidad? Los tres versículos que preceden al 37 nos dicen: «Cuando se aplasta bajo el pie a todos los prisioneros de la tierra, cuando en presencia del Altísimo se le niegan al hombre sus derechos y no se le hace justicia, ¿el Señor no se da cuenta?» (vv. 34-36).

En otras palabras, el Señor ha visto la injusticia de Israel y les ha advertido proféticamente. La mayoría ignoró esta profecía y querían solo creer en las profecías que anunciaban «cosas buenas». Cuando la calamidad golpeó, ¡culparon a Dios! Como respuesta, Jeremías les recuerda su pecado y la advertencia que había venido «de la boca del Altísimo». Su funesta situación en ese momento no era culpa de Dios, precisamente lo opuesto a lo que los teóricos de «lo demoníaco en Yavé» quieren decir con este pasaje.²³

Un tercer versículo que se cita como apoyo a la teoría de «lo demoníaco en Yavé» es Amós 3:6: «¿Se toca la trompeta en la ciudad sin que el pueblo se alarme? ¿Ocurrirá en la ciudad alguna desgracia que el Señor no haya provocado?» Nuevamente, este versículo puede entenderse como que implica que Dios causa todos los desastres solo si se saca de su contexto origi-

nal. Como con Lamentaciones 3, cuando se lee en su contexto, queda claro que el versículo se está dirigiendo al sujeto de la profecía.

El punto principal de este capítulo, y en realidad del libro completo de Amós, es advertir al pueblo del reino del norte que su materialismo, sus avaricias y las prácticas injustas llevarían al final a su caída aunque en el tiempo presente estuvieran experimentando prosperidad.

En el capítulo 3 Amós comunica esta advertencia al plantear una serie de preguntas retóricas. Después de anunciar la promesa de Dios de castigar los pecados del pueblo que él ha escogido (v. 2), Amós pregunta: «¿Ruge el león en la espesura sin tener presa alguna? ¿Gruñe el leoncillo en su guarida sin haber atrapado nada? ¿Cae el pájaro en la trampa sin que haya carnada? ¿Salta del suelo la trampa sin haber atrapado nada?» (vv. 4-5).

Después de culminar su serie de preguntas con el versículo 6, entonces aplica la idea de su enseñanza retórica en los versículos 7-8: «En verdad, nada hace el Señor omnipotente sin antes revelar sus designios a sus siervos los profetas. Ruge el león; ¿quién no temblará de miedo? Habla el Señor omnipotente; ¿quién no profetizará?»

A la luz de este contexto, hay dos cosas en este pasaje que inciden negativamente en la interpretación de «lo demoníaco en Yavé» del versículo 6. El argumento de Amós aquí está diseñado para expresar que el desastre no proviene de la mano de Dios arbitrariamente. Los leones no rugen a menos que haya algo por lo cual rugir. Si este fuera el caso, si la supuesta actividad desastrosa de Yavé fuera arbitraria, ¿de qué serviría tratar de advertir al pueblo (ibajo la inspiración profética de Dios!) para que cambiara sus caminos y así evitar el desastre? Más bien el castigo de Dios viene como el resultado de los pecados de su pueblo.

Pero aún así no viene sin una advertencia, y esta es la segunda idea que necesita puntualizarse. Dios había estado tratando de cambiar al pueblo del reino del norte enviando profetas que «rugían» ante sus injusticias, quienes les advertían que su conducta les llevaría al desastre (3:7-9) y quienes señalaban que los desastres que ellos y otros (p. ej., el reino del sur) experimentaron ya eran la consecuencia directa del pecado (4:6-11). Pero tontamente el pueblo no captó esta conexión y más bien insistía: «No nos alcanzará la calamidad; ¡jamás se nos acercará!» (9:10).

Es para reafirmar esta conexión entre su infortunio nacional y sus pecados, que Amós proclama que el desastre que ha caído sobre ellos y sobre el reino del sur es causado por Dios. Su esperanza (y la de Dios) es que el pueblo vea esta conexión y se vuelvan de sus malvados caminos. Como tal,

difícilmente puede hacerse que este versículo apoye ningún punto de vista que sugiera que todos los desastres de las distintas ciudades sean causados por Dios o que cualquier autor del Antiguo Testamento alguna vez lo creyera así. En Amós este versículo tiene una aplicación precisa y particular.²⁴

Un análisis de otros textos importantes usados para apoyar la teoría de «lo demoníaco en Yavé» tendrían resultados similares.²⁵ Ni la evidencia de los textos en general ni el prólogo de Job en particular la apoyan. Si tenemos en cuenta aun otros motivos para considerar que la Biblia es inspirada y por ende que es al menos razonablemente coherente, debe considerarse que los argumentos contra esta teoría son muy fuertes.

El adversario en el prólogo de Job, entonces, no debe tomarse solo como uno de los muchos siervos del consejo de Yavé o como una extensión (mala) del mismo Yavé. Aunque en esta temprana etapa de la revelación él todavía no ha adquirido el nombre propio «Satanás», la dimensión incontrolable de su ser (rondando la tierra), su arrogancia con respecto a Dios y su malicia ferviente hacia Job, revelan que es un ser que no está del lado de Dios. Aunque las fuerzas principales contra las que Dios está explícitamente en Job (y en todos los demás lugares) son las fuerzas cósmica comunes de los mitos de guerra del Cercano Oriente (Leviatán, Behemot), las tradiciones judía y cristiana posteriores estaban sin dudas justificadas al relacionar estas fuerzas con Satanás: Satanás mismo era Leviatán.²⁶

El lucero de la mañana caído. Aparte del libro de Job, a Satanás se le menciona explícitamente en solo otros dos pasajes del Antiguo Testamento.²⁷ Uno es Zacarías 3:1-10, que muestra «a Josué, el sumo sacerdote, que estaba de pie ante el ángel del Señor, y a Satanás, que estaba a su mano derecha como parte acusadora».²⁸ Ya sea en respuesta a la acusación del adversario o en respuesta a la posibilidad del *satán* acusando a Josué, en dos oportunidades el Señor grita: «¡Que te reprenda el Señor» (v. 2). Entonces el Señor le quita a Josué sus «ropas sucias» y le pone «ropas espléndidas» (vv. 3-4).

Como uno pudiera esperar, hay mucha discusión con respecto a lo que Zacarías quería decir en este pasaje. Sin embargo, para el propósito que nos ocupa, solo tiene que preocuparnos un asunto: la naturaleza del *satán* del que se habla aquí. Una vez más numerosos eruditos han asumido que aquí el *satán* es sencillamente un miembro de la corte de Yavé que está a cargo de asuntos legales y quien lleva a cabo sus tareas asignadas al señalar las deficiencias de Josué como un sumo sacerdote.²⁹

Aunque no hay nada en este texto que descarte tal interpretación, tampoco la apoya explícitamente. Pudiera muy bien ser que el *satán* está presen-

te en esta escena sencillamente porque Josué es una persona extremadamente peligrosa a quien el *satán* desea condenar. Como sugieren algunos comentaristas, al venir contra Josué el *satán* estaría viniendo en contra de todo el sacerdocio de Israel y en contra de la propia nación de Israel. En cualquier caso, nada nos hace suponer que este *satán* tuviera que estar presente o que sencillamente fuera «un miembro en alta estima» del consejo celestial de Yavé.

Aun más significativamente, Yavé reprende al adversario dos veces, luego toma medidas para invalidar sus acusaciones (vv. 3-5). De hecho, a través de Josué, Yavé promete que llegará un momento en el que «¡En un solo día borraré el pecado de esta tierra! (v. 9). En otras palabras, llegará un momento cuando «el acusador» no tendrá nada de lo cual acusar al pueblo de Dios. A través de las edades los cristianos han encontrado justificadamente en estos versículos una referencia profética a la obra de Cristo en la cruz y una hermosa ilustración profética de cómo los creyentes se liberaron del acusador y son «revestidos» con la justicia de Cristo. Está claro que, una vez más, Dios y el *satán* no están del mismo lado. Dios está por la misericordia y por el sumo sacerdocio de Josué; Satanás solo quiere la condenación.³⁰

La única otra referencia explícita a Satanás, y la única vez en que *Satanás* se usa aparentemente como nombre propio, es en 1 Crónicas 21:1: «Satanás conspiró contra Israel e indujo a David a hacer un censo del pueblo».³¹ La idea parece ser que Satanás estaba motivando al rey David a que pusiera más confianza en su poder militar que en el Señor. Dado el miedo y la culpa de David y su corte después que cedieron ante Satanás (véase 2S 24:3, 10), parece claro que David sabía que el hecho estaba mal.³² En cualquier caso, a Satanás se le muestra claramente como un ser maligno que está «contra Israel» y contra los planes de Dios.

Este análisis se complica con un pasaje paralelo en 2 Samuel 24 que dice que fue Dios, más que Satanás, quien incitó a David a hacer el censo porque «la ira del SEÑOR se encendió contra Israel» (24:1). La explicación corriente que se da en los comentarios histórico-críticos para la discrepancia es que el autor de 2 Samuel tenía una visión moralmente ambigua de Yavé (de acuerdo con la teoría de «lo demoníaco en Yavé») mientras que el autor de 2 Crónicas tenía una visión de Dios más elevada y más pura. De ahí que el autor de 2 Samuel pudiera atribuir a Dios la actividad de inspirar a David a pecar pero para el autor de 2 Crónicas esto era ofensivo y por tanto cambió la referencia a Satanás».³³

Es obvio que el autor de 1 Crónicas editó el pasaje de 2 Samuel para que encajara en su propia teología y en el propósito de su escrito, algo que hace en varios lugares. Pero es menos obvio que este escenario implique que el autor de 2 Samuel tuviera una opinión moralmente ambigua de Dios ni incluso que haya una contradicción irreconciliable entre las dos narraciones. Pudiera ser que los dos autores estén enfocando el mismo suceso desde perspectivas significativamente diferentes.³⁴

A diferencia de lo que encontramos en Zacarías 3, es posible suponer que el plan de Dios y el deseo de Satanás estuvieran en un sorprendente alineamiento el uno con el otro. El Señor estaba ardiendo de ira con Israel por diferentes cosas y Satanás (¿como siempre?) estaba buscando una oportunidad en la que pudiera incitar a David para que se rebelara con Dios y por tanto llevar a la nación de Israel bajo el juicio de Dios. Dios quiere juzgar a Israel; Satanás quiere que Israel sea juzgado. Por ende, Dios permite a Satanás que motive a David para que este lleve a cabo un acto que traerá como resultado el juicio de Israel. Desde una perspectiva fue Satanás quien incitó el juicio pero, desde una perspectiva más amplia fue Dios mismo.

Es en este contexto que debemos entender las diversas referencias a Yavé que «interpuso un espíritu maligno» o «envió un espíritu maligno» de los que hablamos en el capítulo dos (Jue 9:23; 1S 16:14ss.; 18:10-11; 19:9-10; 1R 22:19-23; Is 29:10). Como el Señor hizo con los hermanos malvados de José y como hizo Cristo con «la espina en el cuerpo» del Pablo que tuvo su origen en Satanás, Dios a veces puede usar las malas voluntades de seres personales, humanos o divinos, para sus propios fines (Gn 50:20; 2Co 12:7-10).

De ninguna manera esto implica que haya una voluntad divina detrás de cada actividad de un espíritu maligno, ya que usualmente encontramos que Dios y los espíritus malignos (ya sea que se les llama ángeles, dioses o demonios) están en un verdadero conflicto unos contra otros. Por supuesto que no implica, como sostienen los teóricos de «lo demoníaco en Yavé» (e, irónicamente, los calvinistas conservadores), que los espíritus malos no son más que extensiones de la propia voluntad de Yavé. Pero sí implica que Yavé es el Señor soberano de toda la historia y por lo tanto puede en ocasiones emplear en su servicio seres divinos malignos, hasta al mismo Satanás.

Otras posibles referencias al Diablo

Aunque ni el papel de Satanás ni Satanás como nombre propio se menciona en ningún otro lugar en el Antiguo Testamento, hay otros tres pasajes

que se han interpretado tradicionalmente como una referencia a él y por tanto merecen breve consideración. El primero de estos es la conocida narración de la Caída en Génesis 3:1-6.

Génesis 3: La serpiente engañosa. En este pasaje sencillamente se identifica la serpiente como «más astuta que todos los animales del campo que Dios el Señor había hecho» (v. 1). Esta engaña a Eva con respecto al carácter de Dios, su propio potencial y la promesa del fruto prohibido (vv. 2-4), y así influye sobre ella para que desobedezca al Señor (vv. 6-13). Como resultado, Dios le dijo a la serpiente «maldita serás entre todos los animales, tanto domésticos como salvajes» y queda condenada a deslizarse sobre su estómago y a comer polvo todos los días de su vida (vv. 14-15). Las consecuencias para Adán, Eva y sus descendientes no fueron mucho mejores.

Muchos eruditos críticos consideran esta historia como que solo ofrece una explicación primitiva a por qué la vida humana está «maldecida» y como una historia etiológica de por qué las serpientes se arrastran por la tierra y son tan repulsivas a los seres humanos.³⁵ Este punto de vista es similar a cómo el pensamiento rabínico posterior interpretó a veces este pasaje. La serpiente, pensaban algunos rabinos, fue originalmente una bestia que Yavé creó, era hermosa, se ponía de pie (60 centímetros de altura), tenía brazos y piernas y tenía la capacidad de hablar.³⁶ Sin embargo, debido a su engaño, perdió estas extremidades y también su capacidad de razonar y hablar. Ahora tiene que arrastrarse por el suelo y «comer polvo».

No obstante, otros eruditos han argumentado que la serpiente en este pasaje no simboliza al mal sino que más bien simboliza la vida, la sabiduría y la fertilidad.³⁷ Esta valoración positiva de la serpiente, aunque completamente ajena al cristianismo ortodoxo, era muy común en los primeros círculos cristianos agnósticos.³⁸

Sin embargo, en la literatura apócrifa intertestamentaria y en el pensamiento cristiano primitivo, la serpiente en este pasaje se identificaba muy a menudo con una figura cósmica maligna y a menudo explícitamente con el propio Satanás (p. ej., Sabiduría 2:24; *Salmos de Salomón* 4:9; 1Ti 3:13ss.; Ro 16:20; Ap 12:9; 20:2). La designación de Satanás como «el tentador» (Mt 4:3; 1Ts 3:5) y «la serpiente antigua» (Ap 12:9) supuestamente hacen referencia también a este pasaje, aunque el contexto del último pasaje también incluye inequívocamente imágenes de Leviatán, la serpiente cósmica. De este modo, a lo largo de la historia de la iglesia, la serpiente de Génesis se ha tomado como una referencia a Satanás, o al menos a una bestia que en ese momento fue poseída por Satanás.³⁹

¿Está justificada esta interpretación? Desde el círculo evangélico hermenéutico dentro del cual yo leo la Escritura y a partir del cual escribo, la designación explícita de la serpiente como Satanás por los ulteriores autores inspirados del Nuevo Testamento, es suficiente para resolver la pregunta en un nivel teológico, no importa cómo uno interprete la intención original del autor. En este caso, la trascendencia teológica del pasaje es enseñar que Satanás engañó a Adán y a Eva y así trajo como resultado la caída de la humanidad. Pero hay otros motivos también para incluso tomar el significado original de este pasaje para referirse a un tipo de criatura demoníaca.

Primero, es significativo que los demonios y otras criaturas que se oponen a la creación se describían a menudo en forma de serpiente en todas las culturas del Cercano Oriente. Por ejemplo, según R.S. Hendel:

El símbolo de Ningishzida, una deidad del infierno ... es una serpiente venenosa con cuernos que salen de sus hombros. En los ensalmos a Ningishzida se le nombra como guardián de los demonios del infierno y en el mito de Adapa es un guardián de las puertas del cielo. El demonio femenino Lamashm se describe agarrando serpientes con ambas manos mientras que el demonio masculino Pazuzu puede describirse con el falo al descubierto como una serpiente.⁴⁰

Además, la estrecha conexión literaria que a veces encontramos entre serpientes y el caos, el mal y la destrucción en todas estas culturas es también altamente significativa como han argumentado convincentemente K. J. Joines, E. Landy y muchos otros eruditos.⁴¹ Así también es la asociación que en ocasiones se hace entre las serpientes y la mortandad humana. De acuerdo a esto, Joines parece estar justificado al concluir que «el propósito subyacente de esta serpiente es engañar y destruir a la humanidad; por lo tanto, básicamente esta simboliza el caos».⁴²

Muy relacionado con esto está el argumento de Flemming Hvidberg en su explicación del trasfondo cananeo de Génesis 1–3. En contra de los eruditos que arguyen que la historia es o un cuento etiológico sobre las serpientes o que muestra a la serpiente en un ángulo positivo, él concluye:

La antigua creencia judío-cristiana de que la serpiente es el diablo es mucho más verídica históricamente de lo que pudieran concebir el judaísmo ulterior y el cristianismo primitivo.

La serpiente es Zbl Baal (el príncipe Baal), Bel Zebul, el enemigo más grande de Yavé en la antigua lucha por el alma de Israel lo que es el tema de todo el Antiguo Testamento.

Hay una profunda conexión entre la deidad cananea Baal y el diablo del judaísmo ... Es posible que pueda trazarse una línea desde los poderes del caos hasta el diablo del judaísmo posterior.⁴³

En resumen, el trasfondo de Génesis 3 por tanto da crédito a la identificación cristiana tradicional de la serpiente con Satanás.

Una lectura estrecha del texto en sí da aun más peso a esta interpretación. Por un lado, aunque el autor compara dos veces a la serpiente con animales salvajes (a saber, es más astuta y más maldita que los animales 3:1, 14), él no identifica explícitamente a la serpiente como un animal natural.

Por otro lado, el autor parece separar a esta criatura de todas las demás en la medida en que él ha concluido previamente que todas las criaturas que el Señor hizo son buenas (1:24-25), mientras que la serpiente claramente no lo es.⁴⁴ El que la serpiente puede hablar, razonar y engañar parece separarla del reino animal. Es significativo que estas habilidades no se le quitan con su maldición, un punto que indica que el autor no estaba identificando sencillamente a la serpiente maldita con una serpiente natural. ¡Me imagino que él hubiera sabido que las serpientes no hablan!

Las referencias a la serpiente maldita arrastrándose sobre su barriga, comiendo polvo, golpeando el calcañar de las personas pero al final siendo su cabeza pisoteada por estos (3:14-15) no necesariamente refutan este punto de vista. Arrastrarse sobre la barriga y «comer polvo» (algo que las serpientes no hacen) eran formas idiomáticas de referirse a la derrota y la humillación en la cultura semítica antigua (p. ej., Mi 7:17). Dichas referencias se relacionan claramente a la repugnante conducta de las serpientes, pero lo hacen metafóricamente. Así también con la imagen de la serpiente mordiendo el talón de las personas pero con su cabeza aplastada por estas. Con más facilidad se asume que describen metafóricamente la animosidad entre los humanos y «la serpiente» al referirse a la amistad natural entre las personas y las serpientes. Ellas nos hieren pero nosotros las golpeamos.

Con respecto a la serpiente en este pasaje, yo diría que el autor no está tratando de explicar por qué las serpientes se arrastran por el suelo ni describiendo a la serpiente como un símbolo de bondad y fertilidad. Más bien intenta ilustrar la naturaleza maldita de una serpiente demoníaca (que más adelante se identifica como Satanás) al referirse a las serpientes que se arrastran por el piso. El autor está diciendo que la serpiente es la maestra del «caos sedicioso» (F. Landy) que ahora enfrenta cierta derrota y humillación (como una serpiente), aunque todavía puede infligirnos heridas (herir nuestro talón). De acuerdo a esto, las tradiciones judías y cristianas

posteriores estaban justificadas al ligar a esta criatura demoníaca con el príncipe de todos los demonios, Satanás.

Isaías 14:1-23. Este pasaje contiene una profecía contra Senaquerib quien luego de conquistar a Babilonia se proclamó a sí mismo como rey (v. 4). Los versículos del 4 al 11 tratan su humillante fin. Aunque ahora él es poderoso y capaz de infligir sufrimiento y confusión sobre sus súbditos (v. 3), será burlado y llevado a la tumba [el Scol] (vv. 9-11). Luego prosigue un pasaje que se ha considerado tradicionalmente que se aplica más a Satanás que al rey de Babilonia.

¡Cómo has caído del cielo, lucero de la mañana! Tú, que sometías a las naciones, has caído por tierra. Decías en tu corazón: «Subiré hasta los cielos. ¡Levantaré mi trono por encima de las estrellas de Dios! Gobernaré desde el extremo norte, en el monte de los dioses. Subiré a la cresta de las más altas nubes, seré semejante al Altísimo». ¡Pero has sido arrojado al sepulcro, a lo más profundo de la fosa! (vv. 12-15)

El debate tradicional ha sido que la redacción de este pasaje va más allá de lo que puede aplicarse adecuadamente a cualquier ser humano, incluso al rey de Babilonia. ¿Qué humano podría alguna vez, «caer del cielo» y «caer por tierra»? ¿Quién pensaría alguna vez que puede subir al cielo, levantarse por encima de las estrellas de Dios (es decir, los dioses, que aquí se ven como estrellas) y ascender por encima de las nubes? De ahí que la tendencia tradicional de la iglesia haya sido ver este pasaje como que va más allá de Senaquerib y se aplica en última instancia a Satanás, la fuerza cósmica maligna que obra por medio de Senaquerib.⁴⁵ ¿Es válida esta interpretación? Pueden decirse dos cosas brevemente.

Primero, el texto no requiere la exégesis tradicional tal y como está, he ahí por qué la mayoría de los exégetas críticos modernos la descartan categóricamente. Aunque el lenguaje de Isaías va más allá de lo que pudiera esperarse literalmente de cualquier ser humano, nada en el propio texto sugiere que Isaías aquí esté hablando literalmente. Isaías sencillamente está comparando al rey de Babilonia con el planeta Venus, el lucero de la mañana (*hélél* = el que brilla; *ben-šāḥar* = hijo del amanecer). Este se levanta brillante en el amanecer y sube al punto más alto del cielo pero rápidamente la brillantez del sol naciente lo extingue. Así, Isaías dice, será la carrera del brillante rey de Babilonia de ese momento. Él aparece en la escena de la historia del mundo como la estrella más brillante que asciende más y más alto. Pero al final desaparecerá rápidamente ante la luz del sol.

De ahí que nada en el texto requiera que tomemos el lenguaje poético de Isaías como que se refiere a algún otro que no sea Senaquerib. El hecho de que cada versículo que sigue a este pasaje habla de esta estrella caída como un simple mortal, confirma este punto: «... has sido arrojado al sepulcro ... ¿Y éste es el que sacudía a la tierra y hacía temblar a los reinos, el que dejaba el mundo hecho un desierto ... ?... el sepulcro te ha vomitado como a un vástago repugnante ... ¡Pareces un cadáver pisoteado!» (vv. 15-19). Un lenguaje así, como es lógico, difícilmente podría aplicarse a una fuerza espiritual cósmica como Satanás. Pero esto no quiere decir que la idea central de la enseñanza tradicional estuviera equivocada, y este es mi segundo punto.

Según se lee en el contexto de otros mitos del Cercano Oriente sobre el conflicto, el uso de Isaías de Venus como una metáfora de un rey rebelde y arrogante, no parece tener la intención de sencillamente llamar la atención a algo que brilla, se levanta y disminuye. La curiosa asociación de la conducta natural de este brillante lucero mañanero creado por Dios, con algo rebelde, es significativa. Uno de los temas recurrentes que encontramos en los mitos de conflicto cósmico del Cercano Oriente es el de un dios joven que aspira a sobrepasar su poder y apropiarse de dominios y que, por tanto, lo aniquilan. En diversos contextos este dios se asocia con Venus.

Por ejemplo, sabemos de una historia cananea acerca de un dios llamado Athtar el Rebelde, quien quería reinar en el trono de Baal. Lamentablemente era demasiado pequeño para el trono. «Sus pies no llegaban al banco para los pies y su cabeza no llegaba a la parte de arriba». Al parecer en frustración él dice: «No reinaré en las cuencas de Zafón» (la montaña sagrada). Así en cambio se le dio gobierno sobre la tierra (o el infierno), una tarea mucho menor que él supuestamente podía manejar.⁴⁶

Lo que es más interesante sobre esto para nuestros propósitos es que el nombre Athtar significa «el que brilla, hijo del amanecer».⁴⁷ De hecho, en otra historia, sus aspiraciones de reinar con el dios El al revelar los planes de Yamm de construirse un palacio para sí mismo quedan frustrados nada más y nada menos que por Shapash, la diosa del sol.⁴⁸ De nuevo el sol vence al lucero de la mañana. Al parecer variaciones de este tema llegaron también a territorio griego, donde eran comunes historias de rebeldes (como Faetón, cuyo nombre significa «brillante») derrotados al acercarse demasiado al sol.⁴⁹

Si se entiende sobre este contexto, la poesía de Isaías adquiere un nuevo significado. El hecho de que Isaías asocie el ascenso del lucero con un acto

de rebelión sugiere que está entrando en alguna dimensión del tema del conflicto cósmico en el Cercano Oriente. Que Isaías, además, especifique que este lucero quería subir «por encima de las estrellas de Dios», para sentarse en el trono «en los lugares más recónditos de Zafón» y «ser como Elyon», todos los cuales desempeñan un papel en las historias cananeas de Atar, fortalece la convicción de que Isaías está recurriendo a temas cananeos familiares para decir algo a su audiencia.⁵⁰ Como argumenta Forsyth, la idea parece ser la identificación del «rey de Babilonia, el poder responsable de la caída de Jerusalén ... con la figura del rebelde cósmico».⁵¹

A la luz de esto, podemos interpretar que Isaías está adaptando las historias culturales sobre el lucero rebelde de la mañana de la misma manera que los demás autores del Antiguo Testamento adaptaron los mitos culturales de la batalla de Baal con el embravecido Yamm o la batalla de Marduk con Tiamat. Isaías muestra la actividad arrogante del rey de Babilonia como que representa y actúa la actividad arrogante de un rebelde cósmico, tal y como otros autores vieron la división que hizo Jehová del Mar Rojo como una representación de la derrota primigenia de Yamm o Rajab por parte de Yavé (Sal 77:16; 89:9-10; Is 51:9-11).

Al hacerlo, Isaías no está aprobando ninguna historia en particular acerca de Athtar. Pero está usando esta historia conocida para revelar una verdad que la historia de Athtar ilustra: hay una rebelión cósmica y la extensión arrogante y rebelde del reino de Senaquerib más allá de su dominio legítimo es tanto un participante como un prototipo de esta.

Por lo tanto, podemos admitir que la profecía de Isaías es desde el principio hasta el fin acerca de Senaquerib y no sobre ningún otro al mismo tiempo que podemos afirmar que esta profecía tiene una dimensión cósmica. Las batallas terrenales se corresponden con las batallas celestiales. Por consiguiente, pudiéramos considerar el drama de la realeza ilegítima de Senaquerib como un participante y un prototipo de un drama mucho mayor de otro conquistador opresivo que intentó establecer un reinado ilegítimo en una escala cósmica.

Como tal, en palabras de Bertoluci, este pasaje sobre un rey hostil en particular, también apunta hacia «un arquetipo de los poderes políticos y religiosos que durante las edades son hostiles hacia Dios y su pueblo, y es también, la fuerza impelente detrás de cada actividad maléfica».⁵² O, en las palabras de K.L. Schmidt, en este pasaje se alude «a ambos, un evento terrenal y celestial ... demoníaco y humano». Schmidt continúa: «Un mito así se aplica a un incidente finalmente enigmático, a un suceso demoníaco que

ilumina el primer plano y el fondo de la historia de las actividades de la humanidad». ⁵³

Cuando consideramos la dimensión cósmica de los temas mitológicos a los que Isaías alude en este pasaje, la tradición posterior de la iglesia parece un tanto justificada al identificar a Helel ben-Shahar (traducido como «Lucifer» en la Vulgata) con Satanás. Con su propio estilo, la historia del rebelde rey de Babilonia ilumina la historia del rey rebelde del mundo entero y así proporciona un telón de fondo cósmico para una comprensión de guerra «de la historia de las actividades de la humanidad».

Ezequiel 28: La caída del perfecto. Los argumentos de la lectura de Ezequiel 28 que hace la tradición cristiana tradicional como que se refiere a la caída de Satanás, son similares a los de Isaías 14. Aquí también encontramos una persona, en este caso el rey de Tiro, de quien se dicen cosas que no parecen aplicables a un simple ser humano. Se dice que es «más sabio que Daniel», de hecho, no hay secreto que le sea oculto (v. 3). ⁵⁴ Él se ve a sí mismo como que pretende ser tan sabio como un dios (v. 6) e incluso se refiere a sí mismo como «un dios» (v. 2).

Sin embargo, es todavía más significativo lo que el Señor mismo dice de este rey:

«Hijo de hombre, entona una elegía al rey de Tiro y adviértele que así dice el Señor omnipotente: “Eras un modelo de perfección, lleno de sabiduría y de hermosura perfecta. Estabas en Edén, en el jardín de Dios, adornado con toda clase de piedras preciosas: rubí, crisólito, jade, topacio, cornalina, jaspe, zafiro, granate y esmeralda. Tus joyas y encajes estaban cubiertos de oro, y especialmente preparados para ti desde el día en que fuiste creado. Fuiste elegido querubín protector, porque yo así lo dispuse. Estabas en el santo monte de Dios, caminabas sobre piedras de fuego. Desde el día en que fuiste creado tu conducta fue irreprochable, hasta que la maldad halló cabida en ti» (vv. 12-15).

Pero debido a que el corazón de este querubín guardián se llenó de orgullo a causa de su hermosura y ya que se llenó de violencia, el Señor lo expulsó del monte de Dios (vv. 16-17).

No es difícil ver por qué a la iglesia rápidamente se le ocurrió la idea de interpretar esta profecía como que hablaba de la caída del rey de Tiro y de Satanás a la misma vez. Cuando Ezequiel habla del huerto del Edén, el santo monte de Dios y de un querubín guardián que camina entre las piedras

de fuego, él parece haberse movido más allá del reino de «esta historia terrenal», incluso después de que se dé espacio a la hipérbole semítica. Cuando habla de este rey pagano como «modelo de perfección, lleno de sabiduría y de hermosura perfecta», parece ser que se tratara de otra persona que no fuera el rey de Tiro.

Como en el caso de Isaías, es probable que aquí Ezequiel se esté apropiando de aspectos del tema de la batalla cósmica en el Cercano Oriente como una forma de comunicar la importancia cósmica de la caída del rey de Tiro. La descripción del huerto de Dios como el monte santo rodeado de piedras preciosas (en ocasiones se conciben como estrellas) encaja con varios aspectos de algunas historias cananeas sobre el conflicto cósmico. El tema del rebelde que posee secretos es muy común y la noción de que es brillante y hermoso encaja bien con otros aspectos de estos mitos (como las historias del rebelde Hijo Brillante del Amanecer ya mencionadas).⁵⁵ Sin embargo, la mención del Edén y del querubín, sugiere que también se han combinado características de estas historias de conflictos cósmicos con elementos de la narración de Génesis sobre la caída de los humanos (Génesis 2–3). Este sería un recurso literario entendible y de hecho inteligente, si en realidad el autor estuviera describiendo la caída de un ser cósmico.⁵⁶

En cualquier caso, aunque se puede decir poco con certeza sobre los antecedentes de este pasaje, parece probable que Ezequiel, al igual que Isaías, esté expresando una idea tanto histórica como cósmica dentro de este texto. La caída del rey de Tiro ilustra y recrea la caída cósmica de algún «querubín guardián» no identificado (¿uno de los dioses de las naciones?) quien era, entre otras cosas, el modelo de la perfección antes de su caída.

Lo que da más crédito a la interpretación de este pasaje como una fusión de temas cósmicos e históricos es que, en los pasajes que siguen, Ezequiel parece hacer la misma cosa con otros reyes y con otras figuras cósmicas. Así presenta a Faraón con el gran monstruo del río (Ez 29:3; 32:2) y luego le aplica una versión de las batallas babilónicas y cananeas entre (o Baal) y Tiamat (o Yamm) –excepto, por supuesto, que Yavé es el vencedor. En Ezequiel 29 el monstruo será capturado con un garfio y servirá de comida a las bestias (vv. 4-6).⁵⁷ El capítulo 32 dice que será capturado con una red y quedará tendido en pleno campo: «Dejaré que sobre ti se posen todas las aves del cielo. Dejaré que con tu carne se sacien todas las bestias salvajes» (v. 4).

Las dimensiones cósmicas del fallecimiento de Faraón (es decir, del monstruo del río), vuelven entonces al punto de partida cuando el Señor

dice: «Cuando te hayas consumido, haré que el cielo se oscurezca y se apaguen las estrellas; cubriré el sol con una nube, y no brillará más la luna. Por ti haré que se oscurezcan todos los astros luminosos de los cielos, y que tu país quede envuelto en las tinieblas. Lo afirma el Señor omnipotente» (vv. 7-8).

Parece entonces que en toda esta sección Ezequiel muestra sucesos históricos como que ilustran y se cruzan con sucesos cósmicos. De manera más específica, él se imagina la derrota que Yavé hace de sus enemigos del momento como ejemplos de su derrota a enemigos cósmicos. Según esto, la comprensión cristiana, que se deriva de una revelación posterior que claramente muestra a Satanás como el archienemigo de Dios, puede considerarse justificada en el sentido de que la caída del propio Satanás se insinúa en la caída del rey de Tiro (y debiéramos añadir, del faraón de Egipto) como se muestra en este libro.

Conclusión

Podríamos resumir nuestra investigación del tema de la guerra en el Antiguo Testamento a lo largo de los últimos cuatro capítulos al considerar seis conclusiones.

Primero, mientras que todos los autores del Antiguo Testamento están resueltos a expresar la soberanía de Yavé, ellos entienden que esta soberanía implica que Yavé sí batalla con enemigos cósmicos. En los únicos términos que ellos, en su antigua cultura del Cercano Oriente, podían entender, se veló que las fuerzas hostiles, orgullosas, embravecidas y destructivas del caos se oponen a la voluntad de Dios y amenazan los mismos cimientos de la tierra. En resumen, Yavé tiene que luchar con las aguas hostiles: Yamm, Leviatán, Rajab y Behemot.

Aunque sin lugar a dudas Yavé ya ha vencido a estos monstruos y lo seguirá haciendo a escala cósmica, esta victoria nunca socava la autenticidad de las batallas presentes y futuras de Yavé a los ojos de los autores del Antiguo Testamento. Como en otros mitos del Cercano Oriente, algunos autores entendían que Yavé había luchado y derrotado estas fuerzas antes de la creación, un hecho que yo tentativamente traté de conciliar con la narración de Génesis 1 sobre la creación al considerar una forma de la teoría de la restauración. No obstante, por medio de la pérdida voluntaria por parte de los humanos de su dominio legítimo, estas fuerzas anticreación siguen asaltando y amenazando a la tierra.

De hecho, la batalla espiritual cósmica continua es tan auténtica que en

algunos pocos ejemplos los autores del Antiguo Testamento sugieren que estas fuerzas se resistieron exitosamente a la voluntad de Dios al oponerse a las naciones o a personas individuales. Durante tres semanas el «príncipe de Persia» bloquea con éxito la respuesta de Dios a la oración de Daniel (Dn 10); Quemós, semejante a un demonio, se alimenta del hijo sacrificado de un rey y satisfactoriamente derrota a Israel (2R 3:26-27); y Yamm en ocasiones se burla de Dios con éxito al envolver a Israel como lo hizo con la tierra (¿Gn 1:2?; Sal 74:10-13). Por ello, como señala Levenson, el salmista tiene que recordarse continuamente, ante la evidencia contraria, la victoria primigenia de Yavé.⁵⁸ En breve veremos que este concepto del poder de las fuerzas hostiles para frustrar la voluntad de Dios se intensifica mucho más en el período apocalíptico y en el Nuevo Testamento.

Segundo, aunque solo se da mínima atención a los espíritus malignos («demonios») en el mundo, se da atención significativa a la existencia de (y «dioses»); que forman un consejo de Yavé y de manera colectiva constituyen su ejército. Aunque cada autor del Antiguo Testamento inequívocamente afirma que solo hay un Creador y un Dios Supremo, todos asumen la existencia de otros dioses creados. Al hacerlo, reestablecen (no crean) una forma primaria de monoteísmo creacional.

Lo que es más, el Antiguo Testamento da por sentado que a estos dioses se les ha dado una cantidad significativa de autoridad para velar por el bienestar de varias naciones (Dt 32; Sal 82). Otros parecen estar identificados, o al menos estrechamente asociados, con fenómenos «naturales» como el sol, la luna, las estrellas, el viento y el trueno (Dt 4:19-20; 17:13; Jue 5:20; Job 38:7; Is 14:13; 40:26; 45:12; Sal 104:4; 148:1-6; Hab 3:11). Entonces estos dioses, como los humanos (pero a mayor escala), están en condiciones de llevar a cabo la voluntad de Yavé para el bien de otros. Pero si escogen, también están en condiciones de frustrar temporalmente la voluntad de Yavé en detrimento de otros, particularmente de aquellos bajo su autoridad (Dn 10; Sal 82). Si escogen esto último, son, o al menos serán, juzgados en consecuencia (Sal 82). Al final morirán «como cualquier mortal» y «caerán como cualquier otro gobernante» (v. 7).

Tercero, aunque más adelante Satanás se convertirá en el ejemplo por excelencia de un dios que fue por el mal cósmico (¡y el mayor de los dioses por debajo de Yavé!), en el Antiguo Testamento él permanece como una figura relativamente menor, solo se menciona por nombre una vez (1Cr 21:1). No obstante, contrario a la opinión de muchos eruditos contemporáneos, yo he argumentado que, en el Antiguo Testamento, no se le ve

como a un miembro legítimo de la asamblea de Yavé ni se le describe llevando a cabo las órdenes de Yavé. Más bien él es un adversario de Dios más que incluso de los humanos. Su carácter se ve continuamente como malicioso.

Es este elemento malicioso de su carácter en esta etapa temprana de la revelación lo que establece las bases para perspectivas posteriores. Aquí encontraremos que la figura de Satanás llega a absorber en sí misma las características cósmicas caóticas que anteriormente se le atribuían a Leviatán y a otras bestias anticreación.

Cuarto, con alguna justificación (a la luz de la revelación subsiguiente), la serpiente de Génesis 3 puede interpretarse como que simboliza o personifica a Satanás. Isaías 14 y Ezequiel 28 también pueden entenderse como que se refieren no solamente a la caída de los reyes humanos sino también a la caída de Satanás. Aunque no se nos dice nada prácticamente acerca del momento y las circunstancias de esta caída cósmica, se nos dice lo suficiente como para inferir que esto no debiera haber sucedido.

Estos dos pasajes proféticos se expresan como lamentaciones por alguien que ha hecho mal. Ambos pasajes, recurriendo a imágenes conocidas del Cercano Oriente, presentan a alguien que fue creado grande quien se llenó de orgullo en su corazón y rebelde en su espíritu y quien entonces fue expulsado. Algo similar puede inferirse quizá acerca del orgullo de Yamm, las aguas, Rajab y Leviatán, como se ejemplifica en otros pasajes. Estas fuerzas cósmicas, al parecer, no deben ser fuerzas del caos y la destrucción, y Dios no debía tener la obligación de oponerse a estas.

Todo esto tiene repercusiones significativas para nuestra comprensión del problema del mal. Aunque obviamente no se proporciona aquí una «defensa del libre albedrío», el Antiguo Testamento establece las bases para ver al mal como que se origina en el corazón de criaturas libres, humanas y divinas. Ciertamente esta, por lo menos, rechaza cualquier comprensión del mal como una característica eterna del cosmos o de Dios. Desde el principio el mal se interpreta como una intrusión trágica en la creación de Dios que de otra manera sería buena.

Quinto, el único lugar donde algo como el problema del mal se trata explícitamente con detenimiento en el Antiguo Testamento es en el libro de Job. La idea central de toda la épica es que ni los amigos de Job ni el propio Job tienen la razón en sus explicaciones para los infortunios de este. La situación lamentable de Job no era ni un castigo por sus (supuestos pecados) ni parte de algún plan divino sabio, justo y sentencioso, como insistían sus amigos. Pero tampoco era el resultado de una racha arbitraria irracional de

Dios como sospechaba Job (y los teóricos contemporáneos de «lo demoníaco en Yavé»). Más bien la idea del libro es decir que estas no son opciones, una idea que la tradición filosófica posagustiniana perdió y todavía tiene que recuperar de manera sistemática. Tanto el prólogo de Job como los discursos de Yavé nos dejan con una aguda conciencia de que en este cosmos hay mucho más que solo nosotros y Dios. Como casi todos los pueblos primigenios han entendido, y como el Nuevo Testamento deja explícito, también existe un «mundo intermedio» vasto, espléndido, complejo y en ocasiones en guerra y hostil con el que tenemos que contar. Sin socavar la soberanía de Dios, la Biblia presenta el cosmos más como una democracia divinamente gobernada que como una dictadura divinamente controlada, y esta democracia abarca, pero trasciende grandemente, a los seres humanos libres.

Pero el libro de Job y toda la Biblia asumen que no sabemos casi nada acerca de los actividades de este «mundo intermedio». Por ejemplo, en las Escrituras como un todo, y en contraste directo con gran parte de la literatura del mundo antiguo y a lo largo de la historia, solo se nos dan los nombres de dos ángeles.⁵⁹ Es solo por medio de la revelación directa que uno obtiene una perspectiva como la de Daniel acerca de «príncipes» cósmicos en guerra o la perspectiva profética de la que habla Jeremías como alguien que tiene el privilegio de escuchar en la asamblea del consejo de dioses de Yavé (1Jer 23:18; véase 1R 22:19-20; Is 6:8; Sal 82:1; 89:7; 103:20-21; 148:2; Job 1:6; 2:1).

Es debido a nuestra total ignorancia —no sobre la base de su pura autoridad divina— que Yavé instruye a Job y a sus amigos a que permanezcan callados ante el mal.⁶⁰ Al final no es ni culpa de Dios ni culpa de Job.

Una de las razones principales de por qué el problema del mal es tan insoluble intelectualmente para nosotros, es precisamente que no hemos aprendido la lección de Job ni de ninguno de los demás pueblos primigenios. No hemos ido más allá de la falsa dicotomía de Job y sus amigos: el mal en nuestra cultura todavía se ve de manera general como culpa nuestra o como la voluntad de Dios, o ambos. Todavía estamos atrapados en un modelo agustiniano filosófico clásico de la providencia de Dios y en un modelo de nuestra soledad en el cosmos que data del Siglo de las Luces.

Esto es también, de manera menos directa, una lección que podemos aprender por medio del tema del Antiguo Testamento de la batalla de Yavé con los monstruos marinos, de la lucha de Yavé para controlar los dioses e incluso de la multitud de mitos no bíblicos sobre conflictos que se encuen-

tran en la mayoría de las culturas en toda la historia. Hay un «mundo intermedio»; se caracteriza grandemente por la guerra y, para bien o para mal, este afecta significativamente al mundo como un todo y, por tanto, a cada una de nuestras vidas. Tengo la convicción de que, hasta que este «mundo intermedio» no se tenga en cuenta en la ecuación, ningún intento de hacer el mal inteligible dentro de un contexto monoteísta, avanzará de manera significativa más allá de lo que Job y sus amigos lo estaban (erróneamente) hace unos tres mil quinientos años.

Por supuesto que hay una multitud de preguntas que este «mundo intermedio» nos plantea a nosotros, los cristianos occidentales y que necesitan contestarse, asuntos que trataremos más adelante.⁶¹ Por ejemplo, ¿cómo puede ser compatible este punto de vista con una creencia en la omnipotencia de Dios? ¿Por qué Dios crearía un mundo en el cual su voluntad no se lleva a cabo necesariamente? ¿Por qué Dios crearía seres que tienen el poder de herir a tantos otros? ¿Cómo vamos a formarnos un concepto de que nuestra oración influye sobre Dios? ¿Puede Dios garantizar la victoria final sobre sus enemigos rebeldes y nuestras Némesis cósmicas espirituales? Si es así, ¿por qué sencillamente no destruye ahora a estas fuerzas rebeldes? ¿Por qué él se demora mientras los inocentes sufren?

Sin embargo, por ahora es suficiente demostrar que la verdad minimizada con demasiada frecuencia de que la Biblia sí se aferra a una visión del mundo como un lugar de guerra y, por tanto, a esta comprensión del mal. Es suficiente demostrar que la Biblia no asume que cada mal en particular tiene un propósito divino detrás. Por el momento es suficiente mostrar que la Biblia atribuye la responsabilidad del mal a fuerzas que son hostiles para con Dios, especialmente a Satanás, y no a Dios mismo. Estos son los datos primordiales sobre los cuales debe basarse cualquier entendimiento teórico cristiano de Dios y el mal y es esta la base que este estudio pretende establecer.

Si el material que compone esta base crea tensiones con nuestras suposiciones occidentales normales acerca de la realidad y quizá incluso dentro de algunas de nuestras suposiciones cristianas occidentales acerca de Dios y su control del mundo, en este momento sencillamente tenemos que dejar que esas tensiones permanezcan. En ningún caso debemos permitirnos modificar la información por el mero hecho de que nos cause incomodidad.

Si todo esto es verdad con relación al Antiguo Testamento, es, como veremos ahora, más evidente en el Nuevo Testamento. Aquí, el concepto relativamente marginal de Yavé luchando con fuerzas cósmicas ocupa un plano

principal. La conciencia y aprecio de la existencia, influencia e importancia del «mundo intermedio» se intensifican de manera considerable. Con esto gana claridad la comprensión del mal como que no viene de la mano de Dios sino que directa o indirectamente se origina en fuerzas que se oponen a Dios.

Ahora nos dirigimos a esta comprensión de Dios, los ángeles y el mal en el Nuevo Testamento.

SEGUNDA PARTE

LA PERSPECTIVA DE LA GUERRA EN EL NUEVO TESTAMENTO

ATEMOS AL HOMBRE FUERTE

El reino de Dios como un concepto de guerra

AUNQUE EL TEMA DE LA GUERRA CÓSMICA APARECE A TRAVÉS de todo el Antiguo Testamento, nunca ocupa la fase central. La etapa fundamental de la revelación escrita afirma que hay un «mundo intermedio», que hay un genuino conflicto dentro de ese «mundo», y que ese conflicto espiritual afecta los asuntos que están dentro de nuestro dominio terrenal. De las narraciones del Antiguo Testamento se deduce que hay, en el fundamento, algo torcido en la creación.

Ya sea que se presente como el Leviatán, Rajab, Yamm, Behemot, aguas hostiles o un descarriado dios rebelde, (como el «príncipe de Persia», Quemós, *satán*), y ya sea que se presente como una batalla que tomó lugar antes de la creación de este mundo o como algo que está tomando lugar en el presente, el Antiguo Testamento supone claramente que algo profundamente siniestro ha entrado a la buena creación de Dios y ahora amenaza perpetuamente al mundo. No todo anda bien en la creación.

Hasta aquí la perspectiva del mundo sobre el Antiguo Testamento coincide en parte con la perspectiva general del mundo sobre el Oriente Cercano. Pero la forma en que se juega la dimensión de la guerra cósmica de la cosmovisión del Antiguo Testamento es radicalmente singular entre los pueblos del Cercano Oriente, y esta singularidad tiene la fase central a través de todo el Antiguo Testamento. A diferencia de otras perspectivas mundiales sobre la guerra, el Antiguo Testamento destaca repetidamente

la absoluta supremacía de un Dios sobre todos los demás, y por lo tanto, inequívocamente mantiene que sus enemigos nunca amenazan a ese Dios. Tal énfasis era necesario como un fundamento sólido para todo lo demás que el Señor quería revelar subsecuentemente a la humanidad.

Los autores bíblicos nunca abandonan la convicción de este fundamento monoteísta, pero el motivo de la guerra cambia significativamente al entrar en el Nuevo Testamento. Porque aquí, junto con la supremacía de Dios, la realidad de la guerra en sí comparte la etapa central. Tal como un creciente número de eruditos del Nuevo Testamento ahora reconocen, casi todo lo concerniente a Jesús y a la iglesia primitiva decisivamente está teñido por la convicción central de que el mundo está atrapado en el fuego cruzado de una batalla cósmica entre el Señor y sus huestes angélicas de una parte y Satanás y sus huestes demoníacas en la otra. La meta más fundamental de los próximos capítulos es defender esta tesis.¹

Con este fin en este capítulo yo primero ofrezco una perspectiva de los antecedentes culturales del Nuevo Testamento considerando cómo los motivos de la guerra del Antiguo Testamento se expandieron e intensificaron durante el período intertestamentario. Luego examino la forma en que Jesús ve a Satanás y su ejército, seguido de una explicación de esta comprensión tan significativa sobre el reino de Dios como un concepto de la guerra.

Acontecimientos intertestamentales

La visión del mundo de los judíos sufrió una transformación significativa durante el período entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Desde la época del éxodo los judíos se asociaron estrechamente a la veracidad de su creencia en la supremacía de Yavé con sus éxitos políticos. La manera más clara y evidente en que el señorío de Yavé sobre Israel y sobre el mundo se hacía evidente para ellos, era el hecho de que habían ganado y preservado una posición independiente como nación. Por lo tanto, se creó una crisis de fe para ellos cuando los llevaron cautivos y los reyes paganos los oprimieron. Parecía implicar que Yavé, en realidad, no era el Señor soberano sobre la tierra.

Aún así, mientras que había esperanza de que Israel pudiera algún día recuperar su independencia, los infortunios nacionales de Israel se podían explicar como el resultado de su propia infidelidad temporal hacia Yavé. Por consiguiente, estos infortunios no eran tanto una crítica de su creencia en la supremacía de Yavé como una crítica de ellos mismos. El pueblo creía que tan pronto la nación se arrepintiera de su pecado y se volviera a su Señor, él probaría serles fiel y les devolvería la Tierra Prometida.²

Sin embargo, tras varios cientos de años de opresión dolorosa bajo las autoridades paganas, esta teología del castigo comenzó a debilitarse. Cuando esa opresión se tornó en una manifiesta persecución sangrienta bajo Antíoco IV, muchos judíos abandonaron esa teología. Un creciente número de judíos en el tercer y segundo siglos a.C. comenzó a creer que lo que les estaba ocurriendo tal vez no se debía a su culpa, y por lo tanto no todo podía deberse a la voluntad disciplinaria de Yavé.

Pero si todo el desastre que estaban experimentando no venía de la voluntad de Dios, ¿de quién era la voluntad? Para responder esta pregunta, algunos judíos de ese período se volvieron con nueva urgencia a los motivos de la guerra que se hallan a través de todas las Escrituras.

Si hubo un tiempo en que pareciera que los mares airados, el leviatán, Satanás y los demonios querían salirse con la suya respecto a Israel, y a todo el mundo, ese podía ser ese tiempo. No nos sorprende entonces que hallemos en este ambiente opresivo y penoso una intensificación de los temas de guerra de la Biblia hebrea. La convicción de que el cosmos está poblado por seres espirituales buenos y malos, y de que la tierra está atrapada en este fuego cruzado en medio del conflicto de estos fue un tema centralmente importante para muchos judíos durante ese período intertestamentario. Así también creció en intensidad durante ese período la esperanza apocalíptica de que Yavé pronto conquistaría al leviatán (o alguna figura cósmica paralela) y todas sus secuaces.

Esa intensificación de los temas del Antiguo Testamento, esa increíble expansión de la centralización de las ideas del Antiguo Testamento sobre los dioses menores y los conflictos de Yavé con ellos, constituyen lo que ha venido a llamarse la perspectiva apocalíptica. Es en contra del telón de fondo de esta perspectiva que debemos leer el Nuevo Testamento para comprenderla apropiadamente.

El pensamiento apocalíptico y el zoroastrismo. Reconocemos la disputa que existe en cuanto a la alegación anterior de que era principalmente al Antiguo Testamento que los judíos de ese período se volvían para responder a la crisis creada por su opresión, y por consecuencia es principalmente el Antiguo Testamento el que queda bajo el pensamiento apocalíptico. Es cierto que los asuntos que rodean el origen y desarrollo del pensamiento apocalíptico son muchos, y muchos de ellos son asuntos que se argumentan candentemente. Antes de continuar, haremos bien en hacer una breve pausa para considerar algunos de los asuntos más importantes.³

El problema vinculado al estudio del pensamiento apocalíptico judío

comienza con la controversia tocante a la misma definición de «apocalíptico». ⁴ Aunque las tentativas de llegar a una definición generalmente aceptada han probado ser fútiles, al menos hay un consenso de que es importante distinguir entre tres distintas pero frecuentemente confusas categorías: el «Apocalipsis» como una categoría literaria; la «escatología apocalíptica» como una categoría teológica y el «pensamiento apocalíptico» como una cosmovisión comprensiva. ⁵ La cosmovisión apocalíptica incluye los elementos apocalípticos literarios y teológicos, pero lo inverso no es siempre cierto. Es principalmente la visión del mundo la que nos concierne en el presente.

Aunque articular con precisión lo que constituye esta visión del mundo ha probado ser difícil, los eruditos están ampliamente de acuerdo en algunas características generales. Entre ellas está el uso de la pseudo epigrafía; la división de la historia en distintos períodos (etapas), frecuentemente en una forma determinista libre; un interés intensificado en los ángeles y los demonios; una concentración en los viajes o visiones celestiales; una creencia en una última resurrección y el juicio final, muchas veces interpretada como inminente; y tal vez la más fundamental, y para nuestros objetivos la más importante, una intensa convicción de que el mundo está sumergido en una lucha cósmica entre el bien y el mal. El pensamiento apocalíptico considera más el mal como una característica estructural de un cosmos dividido por la guerra que como un aspecto de decisiones tomadas por los humanos.

Gabriele Boccaccini expresa bien la centralidad de este último aspecto cuando escribe en cuanto a la tradición apocalíptica judía:

A pesar de todas las diferencias, es posible identificar su centro en una concepción peculiar del mal, que se comprende como una realidad autónoma, antecedente incluso para la habilidad humana de escoger. Esta concepción del mal no es sencillamente una entre tantas ideas «apocalípticas»; es la idea generativa de una distinta tradición ideológica de pensamiento, la piedra angular sobre y desde la cual se construye toda la tradición «apocalíptica». ⁶

Como veremos en breve, esta «idea generativa» yace en el fundamento del propio concepto del Nuevo Testamento sobre el mundo.

Una segunda serie de asuntos rodea la cuestión de hasta qué punto es la visión judía apocalíptica en el período intertestamentario una consecuencia del zoroastrismo persa (y tal vez de otras influencias paganas), o hasta qué punto es una consecuencia de la propia cosmovisión de guerra en el Antiguo Testamento. ⁷ Desde los tiempos de Julio Wellhausen (a mediado

del siglo XIX), hasta el pasado reciente, los eruditos críticos han tenido una fuerte tendencia hacia lo anterior. En verdad, hasta tiempos relativamente recientes, era común hallar el pensamiento apocalíptico judío caracterizado de una forma decididamente negativa como una especie de compromiso híbrido entre el supuesto monoteísmo «puro» (exclusivista) del período profético por un lado y el dualismo zoroastrista por el otro.⁸

En las últimas décadas pasadas, sin embargo, los eruditos han estado destacando cada vez más el Antiguo Testamento como el antecedente primario para el pensamiento apocalíptico judío. Gerhard von Rad y otros han intentado alegar que la tradición de la sabiduría judía ofreció el terreno original sobre el cual el pensamiento apocalíptico finalmente iba a florecer.⁹ Sin embargo, todavía con más influencia, eruditos como F.M. Cross, H.H. Rowley y especialmente P.D. Hanson crearon casos fuertes para ver el pensamiento apocalíptico firmemente arraigado a la tradición profética del Antiguo Testamento.¹⁰ La clave para comprender el desarrollo del pensamiento apocalíptico, desde este punto de vista, se halla en pasajes proto-apocalípticos de profetas del Antiguo Testamento tales como Isaías 24–27, Ezequiel 38–39 y Zacarías 5–6 y 9–14.¹¹

Aunque la cuestión de la influencia persa (el zoroastrismo) sobre el pensamiento apocalíptico judío puede permanecer abierta, una mayoría de eruditos hoy concurren que es, cuanto más, meramente uno entre un número de posibles influencias, todas las cuales deben considerarse con secundarias en las tradiciones del Antiguo Testamento en sí. Hasta los que continúan defendiendo la primacía de la influencia del zoroastrismo están ampliamente de acuerdo en que las alegaciones de proponentes anteriores de tomar por completo el pensamiento del zoroastrismo eran excesivo e insostenible.¹²

Al menos tres factores han llevado al fallecimiento de una fuerte posición de influencia zoroastrista. En primer lugar, como fue el caso general con la escuela de la historia de las religiones, los supuestos paralelos entre el zoroastrismo y el pensamiento judío cristiano probaron ser, después de más análisis, poco convincentes. Ciertamente, como Edwin Yamauchi y otros han demostrado, cada uno de los «paralelos» puede ser más fácilmente tomado en cuenta por referencia al propio Antiguo Testamento.¹³

No obstante, peor aun para esta tesis otrora dominante es que puede demostrarse que esos textos zoroastristas a los que más se acudía ofreciendo fuertes paralelos con el judaísmo y el cristianismo, fueron escritos o redactados después del período del dominio persa sobre Israel.¹⁴ Además, un caso muy fuerte se puede hacer de la contención que al menos algunos de esos

textos (como el de Job) que supuestamente se deben a la influencia persa, fueron escritos antes del período del dominio persa sobre Israel.¹⁵

Por último, y tal vez más decisivamente, a pesar de las características compartidas, las perspectivas sobre Dios y Satanás que se hallan en el zoroastrismo y la tradición judío cristiana, examinadas más de cerca, en realidad, son significativamente diferentes entre sí. Más fundamentalmente, mientras se debate si el zoroastrismo era completamente dualista en el tiempo de la cautividad de Israel, ciertamente estaba inclinada en esa dirección.¹⁶ Pero el judaísmo, aun en las versiones apocalípticas más extremas, permaneció dentro de los parámetros del «monoteísmo creacional». Aunque verdaderamente se reconocía a Satanás (o fuera del canon, a veces una figura paralela) como quien tenía gran control sobre este mundo actualmente caído, el poder que desataba siempre se comprendía sin ambigüedad que era el poder otorgado por Dios, su Creador. En este sentido, como Yamauchi alega, Satanás difiere significativamente de «el primordial Ahriman, cuyo poder es igual al de Ohrmazd».¹⁷

En otras palabras, el dualismo de la Biblia es un dualismo voluntario, no un dualismo metafísico. Está allí solo por los variados seres de libre albedrío que han ejercido ese libre albedrío. Más precisamente, está allí porque (1) Dios decidió crear un cosmos casi democrático del cual podía dar por resultado el dualismo; y (2) algunos de esos seres libres que Dios creó (tanto humanos como angélicos) han escogido dar mal uso a su don divino y, por tanto, están ahora existiendo libremente en un estado de rebelión.

De todos modos, aquí la gran diferencia de perspectivas da lugar a la razón de concluir que si el zoroastrismo ejerció alguna influencia sobre el judaísmo, fue solo en una manera «atmosférica» muy general. Teológicamente hablando, tal vez en el progreso de la revelación, el Señor providencialmente usó la cautividad de Israel y también usó el zoroastrismo persa para realzar su conciencia de una dimensión del poder de Satanás y su actividad en el mundo. Pero cualquier alegación en cuanto a una influencia más significativa que esta, sencillamente no se justifica.

La caída de los ángeles vigilantes. Por consiguiente, fue primordialmente del Antiguo Testamento que los judíos del período intertestamentario desarrollaron sus convicciones particularmente intensificadas concernientes a la guerra cósmica espiritual. Sin embargo, esto no minimiza la novedad radical del pensamiento apocalíptico, porque esta intensificación no era de ningún modo insignificante. Por el contrario, las ideas radicales sobre el conflicto cósmico que surgió de la experiencia intensa y prolongada del

mal que esos judíos estaban sufriendo, llegaron mucho más allá de cualquier cosa que se describa en el Antiguo Testamento.¹⁸

Según el pensamiento apocalíptico, las ideas relativamente opacas sobre los dioses libres (ángeles) que hallamos en el Antiguo Testamento surgen en una explosión de especulaciones sobre los vastos números, nombres particulares, naturalezas individuales, historias personales y las batallas particulares de todos estos variados seres intermediarios.¹⁹ Indudablemente, el ejemplo más importante del desarrollo especulativo de este tipo es el uso que los judíos dieron a la historia de los «hijos de Dios» caídos de Génesis 6 durante ese tiempo.

Esta historia, a la que comúnmente se refiere como «la tradición de Vigilantes» ocurre en un número de modos diferentes, pero en un bosquejo se explica como sigue.²⁰ El Señor había originalmente encomendado a varios ángeles la responsabilidad de vigilar a los seres humanos a quienes, a su vez, les asignó la tarea de vigilar la tierra. Estos ángeles, los «hijos de Dios» originales, iban a ser los guardianes y educadores de la humanidad, instruyéndolos en los caminos de Dios y dándoles consejos útiles sobre cómo hacer herramientas, labrar la tierra, construir estructuras y todo lo demás.²¹

Sin embargo, por desgracia, muchos de esos seres espirituales exaltados sucumbieron ante el pecado de desear bellas mujeres terrenales (o, en algunos relatos, ante el orgullo o la envidia), y luego abusaron de la autoridad divina que originalmente habían recibido. Por ejemplo, en lugar de ofrecer instrucciones morales, esos ángeles (ahora rebeldes) enseñaron a la humanidad la magia demoníaca, en lugar de enseñarle oficios útiles, le enseñaron a los humanos a fabricar armas de guerra para usarlas unos contra otros.

Además, según la tradición Vigilante (como en el relato de Génesis), estos rebeldes seres angélicos llegaron al colmo del mal (o, como en ciertos relatos, al acto original del mal) cuando cobraron forma humana y copularon con mujeres humanas («las hijas de los hombres», Génesis 6:4; véase el capítulo cuatro de este libro). Como en el Génesis, se creía que los descendientes de estas uniones híbridas eran gigantes mutantes (Nefilim) cuyos propios descendientes, según algunos relatos Vigilantes, eran seres espirituales mutantes (demonios).²² Aunque se creía generalmente que los ángeles de Yavé habían derrotado a los ángeles Vigilantes y Nefilim, según muchas fuentes, sus descendientes demoníacos aún pueblan la tierra. Estos poseen personas, incitan a otros a la violencia y al engaño, y generalmente afligen al mundo con hambruna y enfermedades.

La imposición central de toda la línea histórica Vigilante es, obviamente,

que cuando los seres celestiales pervierten la autoridad que Dios les dio, todo lo que está bajo su dominio (incluyendo el resto de la creación) también comienza a pervertirse.²³ Este es uno de los temas móviles de la literatura apocalíptica escrita justamente antes del tiempo de Cristo, y si le damos alguna credibilidad (tal como la que Jesús y sus discípulos parecen darle), tiene el potencial de revolucionar nuestro concepto del mal.

El papel precario de los ángeles guardianes. Dicho en términos más específicos, los escritores apocalípticos expandieron grandemente la presentación relativamente menor del Antiguo Testamento sobre dioses a quienes se les asignaron naciones y que están vinculados con ciertos fenómenos naturales. Verdaderamente, la gran imposición de esta literatura es la de pintar un cuadro de la autoridad de Yavé estando, casi en todos los aspectos, mediatizada por ángeles moralmente responsables.

Por ejemplo, el libro de Jubileos cataloga a los «espíritus que sirven ante [Dios]» refiriéndose a ángeles a quienes se les han dado autoridades variadas sobre el fuego, los vientos, las nubes, las tinieblas, la nieve, el granizo, la escarcha, los truenos y los relámpagos, el frío y el calor. Otros están a cargo del otoño, el verano, el invierno y la primavera mientras que aun otros están encargados de cuidar de «todos los espíritus de las criaturas [de Dios] que están en los cielos y sobre la tierra».²⁴

El testamento de Adán añade a esta lista de ángeles —a quienes se les han dado variadas autoridades sobre los animales que se arrastran— las aves, los peces, la atmósfera, la lluvia y sobre el sol, la luna y las estrellas.²⁵

La lista muy fácilmente se puede expandir,²⁶ pero el punto ya está claro: Todo lo que está bajo la autoridad de Dios también lo está bajo la autoridad de otros «dioses». Como notó Wink, en esta cosmovisión, «cada especie y cada cosa tiene su ángel».²⁷ Para los escritores apocalípticos, eso significaba que la gobernación divina del universo era más precaria que lo que previamente se pensaba. Porque si esos ángeles guardianes decidieran volverse perversos, y si lo hacían, la autoridad y la responsabilidad que se les había dado no se retracta inmediatamente (¿o puede retractarse?). Como en el caso de los padres humanos y sus hijos, cuando esos ángeles caen, todo aquello que cae bajo su cuidado también sufre. Para esos escritores la explicación de cómo una creación buena de Dios pudo pervertirse en una escala cósmica se halla en esta «variable angélica». Se entiende que la culpa del mal dentro del cosmos se encuentra precisamente en estos seres intermediarios y en los humanos que se alinean con ellos.

No estamos sugiriendo que los escritores apocalípticos se aferraran a una

visión coherente y uniforme de la libertad angélica y humana, como un medio de rendir cuentas por esa responsabilidad moral de las criaturas. Por el contrario, mientras que algunos de esos escritores son verdaderamente explícitos y enfáticos en su concepto de la libertad de las criaturas, otros son decididamente deterministas.²⁸ La corriente determinista en el pensamiento apocalíptico ha tendido a recibir el mayor énfasis en la literatura intelectual, pero hay algunas indicaciones de que esto está cambiando. Por ejemplo, según A.E. Sekki, el determinismo estricto es relativamente raro hasta en la literatura del Qumrán, la que frecuentemente los eruditos consideran que demuestra el más intenso determinismo de cualquiera de los escritos del período. La suposición de que la comunidad del Qumrán era determinista en su aspecto exterior, Sekki ha alegado convincentemente, se basa en una identificación equivocada de la tradición de los «dos espíritus» con los «dos ángeles» que se halla en el Manual de Disciplina (1QS 3.13–4.26).²⁹

Si Sekki tiene razón, es probable que a la corriente de la literatura intertestamentaria que enfatizaba el libre albedrío no se le ha pagado lo que se le debe. Como A.H. Merrill y otros eruditos han alegado, está claro que había una gran variedad de opiniones sobre el asunto del libre albedrío y el determinismo en ese período, y, por tanto, una gran variedad de expresiones a ese efecto en la literatura.³⁰ En mi opinión, el fermento generado por el paradigma intensificado de la guerra produjo una variedad de perspectivas tentativas que estaban comenzando a elaborarse en ese período de transición. Este punto debe aconsejarnos que tratemos de sacar mucho de esta literatura como trasfondo para el Nuevo Testamento.

Aunque esos variados autores se basaban en el asunto del determinismo del libre albedrío, todos tienen una percepción general de que algo serio estaba andando mal en el cosmos. En verdad, colocándolo de esta forma, destima significativamente este punto de vista general. Tal vez aquí llegamos a la modificación más importante que estos autores les hicieron a los temas del Antiguo Testamento.

Estos autores intensificaron el concepto, relativamente menor del Antiguo Testamento, de Yavé enfrascándose en una batalla contra las fuerzas opositoras para preservar el orden en el mundo al punto de que ahora Yavé debe libar una batalla contra esas fuerzas para *rescatar* al mundo. En otras palabras, si los autores del Antiguo Testamento veían en el leviatán una amenaza para la tierra, esos autores a veces veían a esa bestia cósmica como si ya la hubieran devorado. En la opinión de esos autores, por lo tanto, lo

que ahora era necesario no era tanta protección del leviatán sino la liberación del vientre del propio leviatán.

Esos judíos, escribiendo sobre sus propias experiencias intensas del mal, llegaron a la notable conclusión que en un sentido significativo Yavé perdió la batalla entre Yavé y las hostiles fuerzas opositoras para el mundo, al menos temporalmente. Ellos estaban seguros de que Yavé finalmente (y pronto) reclamaría su cosmos, conquistaría a sus enemigos y se restituiría él mismo en su trono de justicia. En este último sentido escatológico, Yavé aún podía considerarse como Señor sobre la creación. Pero en esta «era presente» la convicción de ellos era que «Satanás había hurtado el mundo», como James Kallas lo describe, y, por lo tanto, la creación se había «enloquecido».³¹

En este «dualismo modificado», como William F. Albright apropiadamente lo cataloga,³² el supremo agente mediador de Yavé se pervirtió y abusó de la increíble autoridad que Dios le dio, tomó todo el mundo como rehén y, por tanto, se estableció él mismo como el dios ilegítimo de la era presente. Esto representó un desastre para el cosmos.³³

Fundamentalmente, significaba que la estructura mediadora de autoridad angélica que Dios había establecido para la creación se pervirtió en la misma cumbre. De ahí que todo lo que quedaba bajo su suprema autoridad, tanto en los cielos como en la tierra, quedaba desfavorablemente afectado. Vastas multitudes de ángeles poderosos, a quienes se les había dado autoridad sobre varios aspectos de la creación (o sobre ángeles menores) ahora podían usar esa autoridad para librar batallas contra Dios y contra su pueblo. No todos los ángeles cayeron, pero en la mente de esos escritores un gran número de ellos sí cayó. Demonios, a veces presentados como pro-genie mutante de Nefilim, pero otras veces como ángeles caídos por sí mismos, podían ahora infectar libremente a este mundo gobernado satánicamente y obrar toda clase de mal en él. Lo que debió haber sido un concilio santo en el cielo y un ejército santo para el Señor, se convirtió en un batallón feroz y rebelde que luchaba contra Dios, y lo hizo así en parte aterrorizando la tierra y cautivando a sus habitantes.

Entonces, para estos apocalípticos, no era sorprendente que el señorío de Yavé no se manifestara en la buena suerte política de Israel. Ni tampoco era un gran misterio el por qué el pueblo de Dios estaba ahora sufriendo tal viciosa persecución. En efecto, para estos escritores no era sorprendente que la creación entera pareciera como una zona diabólica de guerra. Desde su punto de vista, eso era precisamente lo que era.

La perspectiva de Jesús sobre el ejército satánico

Según el cálculo de la mayoría de los eruditos contemporáneos del Nuevo Testamento, es primordialmente con este trasfondo apocalíptico que hemos de comprender el ministerio de Jesús y de la iglesia primitiva.³⁴ Las enseñanzas de Jesús, sus exorcismos, sus sanidades y otros tipos de milagros, así como también su obra en la cruz, todo permanece de algún modo incoherente y desvinculado entre sí hasta que las interpretemos dentro del contexto apocalíptico. En otras palabras, hasta que lo interpretemos como actos de guerra. Sin embargo, cuando se haya dado este paso hermenéutico, el ministerio de Jesús forma un todo coherente. El resto de este capítulo, así como los próximos dos, procuran demostrar esta coherencia.

El gobierno de Satanás. Como un concepto apocalíptico, la suposición que ciñe por debajo todo el ministerio de Jesús es el concepto de que Satanás ha sitiado ilegítimamente al mundo, y ahora ejerce influencia controladora sobre este. Tres veces en el Evangelio de Juan, Jesús se refiere a Satanás como «el príncipe de este mundo» (Jn 12:31; 14:30; 16:11). Aquí usa la palabra *archôn*, que se acostumbraba usar para denotar «el más alto oficial de la ciudad o alguna región en el mundo greco-romano». ³⁵ De ahí que Jesús diga que, con respecto a los poderes dominantes sobre el cosmos, ese perverso gobernante es supremo.

Así, cuando Satanás alegó que le podía dar toda la «autoridad» y «gloria» de «todos los reinos del mundo» a quien quisiera —porque todas le pertenecían—, Jesús no discutió con él (Lc 4:5-6). Hasta allí admitió que era cierto. ³⁶ Con la perspectiva apocalíptica, y de acuerdo con Juan, Pablo y el resto de los escritores del Nuevo Testamento, Jesús supone que el mundo entero está «bajo el control del maligno» (1Jn 5:19), que Satanás es «el dios de este mundo» (2Co 4:4) y «el príncipe de la potestad del aire» (Ef 2:2, RVR). Por lo tanto, Jesús le concede dominio de la tierra a Satanás. Sin embargo, lo que Jesús no hizo fue ceder ante la tentación de Satanás y adorar a este ilegítimo tirano como un modo de recobrar el reinado mundial (Lc 4:7-8). ³⁷

También, manteniendo el concepto apocalíptico de su tiempo, Jesús ve a este perverso tirano como expandiendo y mediando su autoridad sobre el mundo a través de multitudes de demonios que forman un vasto ejército bajo su mando. En realidad, Jesús intensifica esta convicción de alguna forma en comparación con las perspectivas apocalípticas de sus días. Cuando acusan a Jesús de echar fuera demonios de las personas por el poder de Beelzebú (otro nombre de Satanás), responde diciéndole a su audiencia hostil: «Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede mantenerse

en pie» (Mr 3:24).³⁸ Su respuesta se basa en la suposición que ellos tienen en común de que el reino demoníaco se unifica bajo un «príncipe» (*archōn*), que es Satanás (Mr 3:22; Mt 9:34; 12:24; Lc 11:15). Su punto destaca que este reino del mal, al igual que cualquier otro reino, no puede obrar con propósitos opuestos a sí mismo.

En verdad, Jesús añade que uno no puede hacer progresos significativos recuperando la «propiedad» de este «reino» a menos que «ate al hombre fuerte» que supervisa la operación (Mr 3:27, RVR). Esto, Lucas añade, solo se puede hacer cuando «viene otro más fuerte que él y le vence», y así «le quita todas las armas en que confiaba» y luego «reparte el botín» (Lc 11:22, RVR). Eso es lo que Jesús vino a hacer. Todo su ministerio incumbía el derrocamiento del hombre fuerte «completamente armado» que tenía bajo su cuidado «su propiedad» (Lc 11:21), a saber, el pueblo de Dios y finalmente la tierra entera.

Lejos de ilustrar cómo (si fuera imposible) el reino de Satanás obra en contra de sí mismo, el éxito de Jesús al echar fuera demonios revela que todo este ministerio incumbe el acto de «atar al hombre fuerte».³⁹ El episodio completo ilustra claramente la suposición que Jesús tiene de que Satanás y los demonios forman un reino unificado. Son, como John Newport lo expone, «una organización letal estrechamente unida» que tiene un enfoque singular bajo el mando de un solo general: Satanás».⁴⁰

Debido a esta suposición, Jesús se puede referir al «diablo y sus ángeles» implicando que los ángeles caídos pertenecen a Satanás (Mt 25:41). Por la misma razón Jesús contempla la actividad demoníaca como, por extensión, la actividad del propio Satanás (p.ej. Lc 13:11-16; cf. Hch 10:38; 2Co 12:7), y por lo tanto, juzga que todo lo que se haga contra los demonios se hace también en contra del propio Satanás.⁴¹

Por ejemplo, cuando esos setenta discípulos volvieron a él tras haber realizado el ministerio fructuoso de echar fuera demonios, Jesús proclama que vio «a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10:17-18).⁴² El «hombre fuerte» y su casa obviamente se levantan o caen juntos. Todos juntos forman un solo ejército relativamente organizado, unificado con su único propósito de impedir que se realice la obra de Dios y de llevar el mal y la miseria a su pueblo. La cabeza de ese ejército, y por tanto, el principal fin del mal, es Satanás.⁴³

La influencia penetrante del ejército de Satanás. Tal como lo presentan los Evangelios, ese ejército demoníaco extranjero es vasto en número e influencia global.⁴⁴ Simplemente, el número de posesiones que se registran en los

Evangelios, la gran cantidad de múltiples posesiones que se informa, y las muchas alusiones a vastos números de personas poseídas revelan la creencia de que «el número de espíritus malos [era]... indefinidamente grande».⁴⁵ Se comprendía que el mundo estaba saturado de demonios cuya influencia destructiva lo penetraba todo. Todo lo concerniente al ministerio de Jesús nos informa que él juzgaba cada aspecto del mundo que no se ajustaba al diseño totalmente bueno del Creador como el resultado directo o indirecto de esa presencia invasora.

En ninguna ocasión Jesús apeló a alguna voluntad divina y misteriosa para explicar la condición de alguna persona enferma, lisiada o muerta, como muchos cristianos hoy día se inclinan a hacer.⁴⁶ Más bien, en cada ocasión se puso en contra de tales cosas como resultado de una creación encolerizada por la influencia maléfica de ese ejército satánico. En realidad, muchas veces le atribuyó la enfermedad a la participación directa del demonio.⁴⁷

Por ejemplo, Jesús le diagnosticó a una mujer «que por causa de un demonio llevaba dieciocho años enferma» (Lc 13:11, 16). Lejos de tratar de discernir alguna causa secreta, soberana y divina que estaba detrás de esa grotesca deformidad, Jesús la trató como una víctima de la guerra. Por último, el único responsable de su aflicción, alegó Jesús, era el propio capitán del batallón opositor. James Kallas expresa intensamente el concepto de Jesús sobre esos asuntos en agudo contraste con nuestro típico concepto moderno occidental:

Vemos la poliomielitis o la parálisis y píamente sacudimos nuestras cabezas y cacareamos las trilladas incoherencias de personas que no piensan diciendo: «Esa es la voluntad de Dios... difícil de entender... la providencia escribe una larga oración, tenemos que esperar a llegar al cielo para leer la respuesta»... Jesús contempló esto y en términos transparentes lo llamó la obra del diablo y no la voluntad de Dios».⁴⁸

Aunque la evaluación de Kallas nos sea difícil de aceptar, desde una perspectiva estrictamente bíblica está completamente correcta. En las mentes de los discípulos tales cosas como las deformidades de la espalda y las enfermedades, como Raymond Brown alega, «estaban directamente inflingidas por Satanás». Así pues, para ellos «estar salvo» no concernía simplemente una «regeneración espiritual», sino también estar libres «de la posesión maléfica de la enfermedad, del dominio de Satanás».⁴⁹

Además, como Brown y otros lo aclaran, Jesús y los autores de los

Evangelio a veces se referían a las enfermedades de las personas como «azotes» o «aflicciones» (*mastix*; Mr 3:10; 5:29, 34; Lc 7:21).⁵⁰ Las únicas otras veces que los autores antiguos usaron ese término para describir males físicos fueron para referirse a aflicciones que Dios enviaba al pueblo.⁵¹ En esas ocasiones en particular Dios estaba castigando a las personas con algún azote. Pero obviamente este no puede ser el significado aquí, ya que Jesús libera a las personas de ese azote.

Por ejemplo, después que la mujer con flujo de sangre durante doce años tocó su manto, Jesús le dice: «Hija, tu fe te ha hecho salva; vé en paz, y queda sana de tu azote [*mastix*]» (Mr 5:34, RVR).⁵² En realidad, Jesús no estaba liberando a esa mujer de un azote de doce años que Dios había intentado infligirle. ¿Pero de quién son los azotes de que Jesús la estaba liberando? En el contexto total del ministerio de Jesús, la única otra posibilidad es que él mismo comprendía que estaba liberando a esa mujer (y a todos como ella) de los azotes del «hombre fuerte», Satanás.

En todas partes, aunque Jesús nunca endosó la tendencia apocalíptica de especular sobre los nombres, rangos y funciones de los diversos ángeles caídos, sí llega hasta el punto de reprender a un espíritu de sordomudez (Marcos 9:25), y Lucas describe otro exorcismo como «un demonio, que lo había dejado mudo» (Lc 11:14).⁵³ Aparentemente hay varias clases de demonios dentro del ejército de Satanás que tienen diferentes funciones particulares de afligir a las personas.

En ningún otro lugar Jesús especifica que algún demonio esté causando alguna enfermedad, pero sus exorcismos tienen el efecto de liberar a las personas de algún mal físico, mostrando claramente que ellas estaban inducidas por algún demonio (Mateo 9:32-33). Otras veces los Evangelios declaran que alguna persona está endemoniada, pero luego notan que Jesús sana a esa persona sin mencionar el exorcismo (Mt 12:22; cf. 4:24; Lc 7:21). Obviamente, la línea divisoria entre la sanidad y el exorcismo en los Evangelios es muy fina.⁵⁴

Incluso hay veces en las que no se menciona algún demonio específicamente, pero Jesús trata la enfermedad como si esta fuera un demonio. Por ejemplo, Jesús reprende la fiebre de la suegra de Pedro como si esta fuera un demonio, o como si al menos estuviera inducida por él (Lc 4:30). En verdad, Jesús reprende una tormenta amenazadora de manera similar (Lc 8:42; Mo 4:39). Finalmente, la reacción general de Jesús hacia las personas cuando estas venían a él con sus enfermedades, estaba generada por la compasión, revelando su convicción de que lo que las afligía no debía estar

allí (Mr 1:41; Mt 9:36; 14:14; 20:34). No había aquí ningún concepto de resignación piadosa o de buscar para descubrir cuál era el plan perfecto de Dios que podría estar detrás de esa enfermedad. Por el contrario, hasta donde podemos discernir de los relatos en los Evangelios, Jesús simplemente contemplaba a esas desafortunadas personas como víctimas de la guerra.

Así pues, el Pedro de la historia que Lucas relata sobre la iglesia primitiva se puede comprender por la manera en que reflejaba la propia actitud de Jesús cuando más tarde resume su ministerio diciendo que «anduvo haciendo bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10:38). Cuando Jesús sanaba a las personas, se contemplaba a sí mismo como quien las liberaba del poder y de los azotes del diablo.⁵⁵

Jesús y el reino de Dios

Es crítico que reconozcamos que el concepto de Jesús sobre el dominio de Satanás y la influencia penetrante de su ejército no era simplemente una pieza marginal del pensamiento apocalíptico del primer siglo que por casualidad se aceptó. Es más bien la fuerza móvil que estaba detrás de cada cosa que Jesús dice y hace. En realidad, el concepto que Jesús tenía sobre «el reino de Dios» se centra en estas perspectivas. Para Jesús el reino de Dios significa la abolición del reino de Satanás. Como Kallas alega:

Este mundo [según la perspectiva de Jesús] era un mundo infectado por el demonio y con la necesidad de liberación, y el avance de la soberanía de Dios estaba en proporción directa con la derrota de los demonios... El exorcismo de los demonios fue la imposición central del mensaje y la actividad de Jesús.⁵⁶

Así también escribe Gustaf Wingren:

Cuando Jesús sana a los enfermos y echa fuera espíritus maléficos, el dominio de Satanás está saliendo y el reino de Dios está viniendo (Mt 12:22-29). Por tanto, toda la actividad de Cristo constituye un conflicto con el diablo (Hch 10:38). El Hijo de Dios se hizo carne y se hizo hombre para poder derrocar el poder del diablo y reducir sus obras a la nada (Heb 2:14s.; 1Jn 3:8).⁵⁷

El «reino de Dios», tal como Jesús usa el término, no se refiere a más que a su ministerio y el ministerio que le dio a sus discípulos, que es el de establecer el dominio de Dios donde anteriormente había estado el dominio

de Satanás. Si «el reino de Dios» fue un concepto central en el ministerio y la enseñanza de Jesús, como lo reconocen los eruditos, entonces «el reino de Satanás» era un concepto correlativo, también central. Un número creciente de eruditos también está llegando a reconocer esto.⁵⁸

El reino como un concepto de guerra. Aunque ningún judío o cristiano ortodoxo del primer siglo haya dudado alguna vez que existiera solo un Creador, o que ese Creador reinaría supremo en la postrimería, también parece estar igualmente claro que los autores del Nuevo Testamento alguna vez dudaron que en este mundo presente la voluntad del Creador no era la única voluntad que se estaba llevando a cabo. Las voluntades, humanas y angélicas, se oponen a Dios y él debe luchar en contra de ellas. Por lo tanto, el reino de Dios era algo por lo que los autores del Antiguo Testamento oraban, no algo que consideraban que ya se había realizado (Mt 6:10; Lc 11:2).⁵⁹ La única forma en que se podía realizarlo, según entendían, era derrocando el reino ilegítimo que ahora estaba tomando lugar. En ese sentido alguien podría decir junto con John Newport que los autores del Nuevo Testamento, al igual que los autores apocalípticos de sus tiempos, se atenían a un «dualismo limitado».⁶⁰

De todos modos, en términos del Nuevo Testamento, el reino de Dios y el reino de Satanás son conceptos correlativos. El primero se puede entender como el que se expande mientras el segundo disminuye. Por esa precisa razón las sanidades y exorcismos jugaban un papel tan central en el ministerio de Jesús. «Pero si expulsó a los demonios con el poder de Dios», dice Jesús, «eso significa que ha llegado a ustedes el reino de Dios» (Lc 11:20). Al realizarse una cosa se realiza la otra.

Susan Garrett resume correctamente este punto: «Cada acto de sanidad, exorcismo o resurrección de algún muerto es una pérdida para Satanás y una ganancia para Dios».⁶¹ O como James Kallas también lo expone: «La llegada del reino es simultánea con la fuga de los demonios, depende de esta y se manifiesta en ella».⁶² Para Jesús, la sanidad y los exorcismos obviamente no simbolizaban meramente el reino de Dios, sino que estas *eran* el reino de Dios.⁶³ No eran el resultado del mensaje que proclamaba, sino que *eran* el mensaje. La guerra contra Satanás y la edificación del reino de Dios eran para Jesús la misma actividad.⁶⁴

Entre las muchas maneras en que se ilustra el concepto de guerra que tenía Jesús acerca del reino de Dios, es la asociación que hacen los evangelios de las declaraciones de Jesús sobre el reino y sus manifestaciones del reino. Este es un fenómeno recurrente a través de todos los Evangelios, pero dos

ejemplos concernientes a los comienzos temáticos del ministerio de Jesús en Marcos y Lucas aclaran el punto.

En la apertura del Evangelio de Marcos, Jesús comienza su ministerio anunciando: «Se ha cumplido el tiempo —decía—. El reino de Dios está cerca. ¡Arrepiéntanse y crean las buenas nuevas!» (Mr 1:15). Este es todo el contenido de lo que Marcos nos dice que Jesús predicó. Pero todo lo siguiente nos informa qué significa esta predicación del reino y así lo hace por medio de la ilustración.

Después de haber llamado a sus discípulos (vv. 16-20), Jesús asombra al pueblo con la autoridad de sus enseñanzas (vv. 21-22). Inmediatamente, sin embargo, un hombre endemoniado por un espíritu inmundo clama diciendo: «¿Por qué te entrometes, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos?» El pronombre en primera persona del plural aquí tal vez indica que el demonio está hablando a favor del ejército entero del cual forma parte. Pero continúa expresándose en forma singular: «Yo sé quién eres tú: ¡El Santo de Dios!» (vv. 23-24). En contraste con todos los personajes terrenales que toman parte en la narración de Marcos, aquellos que están en el reino demoníaco saben quién es Jesús y sospechan lo que vino a hacer en la tierra (véanse los vv. 34; 3:11).⁶⁵ Él vino a «destruir las obras del diablo» (1Jn 3:8) y los demonios saben que eso significa su destrucción.

Jesús reprende al demonio diciéndole: «¡Cállate!» (Mr 1:25), literalmente: «estrangúlate» (*phimooō*). Tras haber estrangulado al demonio con su autoridad divina, el demonio lo arroja sobre la tierra y lo deja con un alarido (v. 26). ¡Eso es lo que significa el reino de Dios! Luego Marcos nota que el pueblo estaba de nuevo «asustado» de esta «nueva enseñanza» y nueva «autoridad» (v. 27). Ambas cosas, como vemos, van tomadas de la mano.⁶⁶

Luego Marcos registra la sanidad de la fiebre de la suegra de Pedro (vv. 30-31), la cual Jesús cree, según el pasaje paralelo de Lucas 4:38-39, que el demonio indujo. Cuando llegó la noche «toda la ciudad» trajo a Jesús «todos los que tenían enfermedades y a los endemoniados» y él «sanó a muchos» y «echó fuera muchos demonios» (Mr 1:32-34, RVR). El reino de Dios verdaderamente estaba cerca.

Tras el relato de Marcos, Jesús le dice a sus discípulos que desea ir a otras aldeas y «donde también pueda predicar» (v. 38). Procede a hacerlo, y Marcos resume su actividad notando que «recorrió toda Galilea, predicando en las sinagogas y expulsando demonios» (v. 39). Luego Jesús sana a un hombre leproso (vv. 40-45), seguido inmediatamente por el relato de Jesús sanando a un paralítico en el día sábado (2:1-12). Tras un breve interludio

hallamos de nuevo a Jesús sanando a personas, liberando a multitudes de personas de «plagas» del enemigo (3:10, RVR) y echando fuera espíritus malignos (3:11-12).⁶⁷ Varios versículos más tarde hallamos el relato de Marcos sobre la controversia de Beelzebú, en el cual Jesús mismo se presenta como el que ha venido a atar al «hombre fuerte» por el poder de Dios (3:20-30). ¡Y todavía no hemos llegado al tercer capítulo de Marcos!

Esto es lo que significa el reino de Dios. No es posible dejar de comprender este punto. El reino de Dios, entre todo lo demás que este incumba, a lo menos tiene que ver con vencer el dominio de Satanás y, por lo tanto, liberar a las personas de los demonios y de las enfermedades malignas que estas infligen en las personas.

El relato de Lucas (y de Mateo) sobre el ministerio de Jesús comienza, muy apropiadamente, con la confrontación de Jesús con el diablo en el desierto. La guerra cósmica que se había desatado a través de todas las edades ahora se ha llegado a concentrar en una persona: Jesús.⁶⁸ Jesús resiste cada tentación, incluyendo la oferta que Satanás le hace de los reinos del mundo sobre los cuales tenía autoridad; y el diablo, derrotado, finalmente lo deja (Lc 4:1-13).

A diferencia de los demás seres humanos, Jesús no se sometió al poder de Satanás convirtiéndose en «un esclavo del pecado» (Jn 8:34). Tal como Jesús lo declara en el Evangelio de Juan, «el príncipe de este mundo... no tiene ningún dominio sobre mí, pero ... amo al Padre, y que hago exactamente lo que él me ha ordenado que haga» (14:30-31; cf. 8:29). Más bien es Jesús quien tiene poder sobre el diablo. Por fin llegó un hombre más fuerte que «el hombre fuerte». Ahora, habiéndolo derrotado en su propia vida, Jesús podía disponerse a derrotarlo en el cosmos entero.

En Lucas, Jesús lanza su misión desde su propio pueblo. Así como en Marcos, pero de manera ligeramente expandida, comienza a anunciar que el reino de Dios llegó en su propia persona. De pie en la sinagoga, Jesús lee el libro de Isaías:

«El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a pregonar el año del favor del Señor» (Lc 4:18-19).

Tras un momento de embarazoso silencio, Jesús añade: «Hoy se cumple esta Escritura en presencia de ustedes» (v. 21). Luego de algunas disputas, lo echan del pueblo (véanse los vv. 22-30); después, al organizar Lucas

su material, comenzamos a ver lo que esta proclamación del reino significa concretamente. Como en Marcos, Jesús inmediatamente confronta a un hombre poseído por el demonio en una sinagoga de Capernaúm, quien clama diciendo: «¿Por qué te entrometes, Jesús de Nazaret?» (v. 34). Como en Marcos, Jesús estrangula al demonio y libera al «prisionero» de Satanás (v. 35). El exorcismo de Jesús, obviamente, demuestra que Jesús aplica el pasaje de Isaías a él mismo. Esta es la clase de libertad de la cual Jesús habla.

Entonces Jesús procede a «reprender» la fiebre demoníaca (v. 39), a sanar a multitudes de enfermos (v. 40) y a echar fuera de multitudes de personas a demonios que gritaban (v. 41). Poco después sana a un hombre leproso (5:12-16), a un paralítico (5:17-26) y a un hombre con una mano paralizada (6:1-10). Como Clinton Arnold alega, el caso es que los prisioneros que han de ser liberados están «atrapados en la esclavitud y la opresión del reino de Satanás».⁶⁹ Por lo tanto, lo que el reino de Dios significa es que el hostil reino extranjero de cautividad, opresión, pobreza y ceguera demoníacas (físicas y espirituales) toca a su fin por medio del ministerio de Jesús. Él es el portador del reino de Dios, porque es el vencedor del reino de Satanás.

Jesús, el exorcista sanador. El meollo de la guerra para el concepto de los Evangelios sobre la prédica de Jesús en cuanto al reino de Dios también se ilustra claramente en las declaraciones resumidas del ministerio de Jesús que están salpicadas a través de todos los Evangelios. En casi cada ocasión, las enseñanzas (o prédicas) sobre el reino se mencionan en el mismo caso como sanidades o actos de echar fuera demonios, actividades que demuestran el reino.⁷⁰ Considere los siguientes versículos:

Jesús recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, anunciando las buenas nuevas del reino, y sanando toda enfermedad y dolencia entre la gente. Su fama se extendió por toda Siria, y le llevaban todos los que padecían de diversas enfermedades, los que sufrían de dolores graves, de los endemoniados, los epilépticos y los paralíticos, y él los sanaba (Mt 4:23-24).

Pues como había sanado a muchos, todos los que sufrían dolencias se abalanzaban sobre él para tocarlo. Además, los espíritus malignos, al verlo, se postraban ante él, gritando: «¡Tú eres el Hijo de Dios!» (Mr 3:10-11).

Luego bajó con ellos... Había allí una gran multitud de sus discípulos y mucha gente de toda Judea, de Jerusalén y de la costa de Tiro y Sidón, que habían llegado para oírlo y para que los sanara de sus

enfermedades. Los que eran atormentados por espíritus malignos quedaban liberados; así que toda la gente procuraba tocarlo, porque de él salía poder que sanaba a todos (Lc 6:17-19).

En ese mismo momento Jesús sanó a muchos que tenían enfermedades, dolencias y espíritus malignos, y les dio la vista a muchos ciegos (Lc 7:21).

Al atardecer, le llevaron muchos endemoniados, y con una sola palabra expulsó a los espíritus, y sanó a todos los enfermos. Esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta Isaías: «Él cargó con nuestras enfermedades y soportó nuestros dolores» (Mt 8:16-17; cf. Isaías 53:4).

Jesús recorría todos los pueblos y aldeas enseñando en las sinagogas, anunciando las buenas nuevas del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia (Mt 9:35).

... la gente enseguida reconoció a Jesús. Lo siguieron por toda aquella región y, donde oían que él estaba, le llevaban en camillas a los que tenían enfermedades. Y dondequiera que iba, en pueblos, ciudades o caseríos, colocaban a los enfermos en las plazas. Le suplicaban que les permitiera tocar siquiera el borde de su manto, y quienes lo tocaban quedaban sanos (Mr 6:54-56).

Muchos lo siguieron, y él sanó a todos los enfermos (Mt 12:15).

[Jesús] salió de Galilea y se fue a la región de Judea, al otro lado del Jordán. Lo siguieron grandes multitudes, y sanó allí a los enfermos (Mt 19:1-2).

Tales declaraciones resumidas aclaran que, en la mente de cada autor sinóptico, Jesús era el primero y el principal exorcista y sanador.

Su prédica sobre las buenas nuevas tenía una «autoridad» sin precedentes (p.ej., Mr 1:22, 27; Lc 4:32, 36) precisamente porque predicaba tanto con hechos como también con palabras. Jesús no solo habló sobre el reino sino que lo encarnó. Por lo tanto, dondequiera que iba, lo hacía liberando a personas de los azotes del gobernador de las tinieblas (véase Hch 10:38).

Lo que también ilustra lo central que es el exorcismo y las sanidades en el concepto que Jesús tenía sobre el reino de Dios es que él nunca comisionó a sus discípulos a proclamar esto último sin también comisionarlos a realizar lo primero.⁷¹ Marcos nota que él designó a sus doce discípulos como apóstoles para «enviarlos a predicar y ejercer autoridad para expulsar demonios» (3:14-15). La palabra y los hechos van tomados de la mano.

Antes de que Jesús enviara a sus doce apóstoles en alguna misión en

particular, les dice que «dondequiera que vayan, prediquen este mensaje: El reino de los cielos está cerca. Sanen a los enfermos, resuciten a los muertos, limpien de su enfermedad a los que tienen lepra, expulsen a los demonios. Lo que ustedes recibieron gratis, denlo gratuitamente» (Mt 10:7-8).

Den este mensaje: «El reino está cerca», Jesús dice con palabras y acción. Así pues, Jesús «les dio autoridad sobre los espíritus malignos» (Mr 6:7; cf. Lc 9:1-2), y ellos «salieron y exhortaban a la gente a que se arrepintiera. También expulsaban a muchos demonios y sanaban a muchos enfermos, ungiéndolos con aceite» (Mr 6:12-13; cf. Lc 9:6).

La proclamación de que el reino estaba cerca era virtualmente sinónima de hacer retroceder el reino de Satanás liberando a la gente de su pecado así como también de sus demonios y enfermedades.

De modo similar, cuando Jesús en otra ocasión se prepara para enviar a setenta y dos discípulos, sencillamente los instruye diciendo: «Cuando entren a un pueblo y los reciban, coman lo que les sirvan. Sanen a los enfermos que encuentren allí y díganles: “El reino de Dios ya está cerca de ustedes”» (Lc 10:8-9).

Nada más es necesario para llevar a cabo el ministerio de Cristo. Demuestren la realidad del reino, y luego interpreten la demostración para el pueblo.⁷² Cuando los setenta y dos regresaron, estaban muy regocijados por su éxito obtenido: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre» (Lc 10:17). A la luz de la comisión que Jesús les dio para sanar, su reacción es algo confusa a menos que entendamos que para Jesús y sus seguidores, sanar a los enfermos se centraba en la posesión de autoridad sobre los demonios (Hch 10:38). Y como tal, trataba de derrocar el reino de Satanás.

El propio Jesús inmediatamente exclama: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10:18).⁷³ Como quien persigue a un enemigo atemorizado en la correría, le reitera a sus discípulos: «Les he dado autoridad a ustedes para pisotear serpientes y escorpiones [¿demonios?] y vencer todo el poder del enemigo [a Satanás y los demonios]» (v. 19). Eso es lo que sus discípulos habían de predicar.

Conclusión

A la luz de todo esto, debe impresionarnos como bastante peculiar que muchos eruditos del Nuevo Testamento, durante los últimos cientos de años han concluido que el Jesús histórico era, de una u otra forma, simplemente un maestro de moralidad. Esto solo testifica cómo las presuposiciones completamente naturalistas pueden filtrar la lectura de la evidencia

histórica.⁷⁴ Pero apenas es menos enigmático que tantos creyentes cristianos de hoy puedan leer estos mismos Evangelios mientras que se consagran a seguir al Señor, sin nunca considerar seriamente tratar las enfermedades y las dolencias (por no decir nada de personas endemoniadas) como Jesús las trataba. Lejos de considerar tales cosas como azotes del diablo, como Jesús lo hacía, es probable que los cristianos modernos se lo atribuyan a «la providencia misteriosa» de Dios. En lugar de rebelarse contra tales cosas como los azotes del enemigo, posiblemente le pedimos a Dios que nos ayude a aceptar esas cosas como si vinieran «de la mano del padre».

Indudablemente, esto testifica acerca de la fortaleza de la tradición teísta filosófica clásica post-agustiniana así como también acerca de las presuposiciones del Alumbramiento Occidental [un modo de pensar moderno de occidente] que hasta hace poco tuvo la tendencia de dominar la manera de pensar de cada cual en el occidente, creyente y no creyente por igual. También llega lejos hacia la explicación del por qué nuestro «problema del mal» no es el «problema del mal» que Jesús y sus discípulos confrontaron.

Si, contrastando el método de Jesús, alguien cree que un propósito divino bueno y sabio finalmente yace tras la enfermedad y todas las atrocidades que convierten el mundo en un lugar de pesadillas, entonces se cambia sutilmente el problema del mal de algo contra lo cual alguien tiene que luchar a algo que tiene que pensar. En lugar de ser un problema de vencer los hechos malignos del diablo y su ejército, nuestro problema del mal se ha convertido en un problema de intelectualidad, explicando cómo un Dios totalmente bueno y todopoderoso podría desear lo que ciertamente son actos malignos del diablo.

Tal vez, más trágicamente, al cambiar los problemas de esta manera, nos hemos rendido ante un conflicto espiritual al que nos han comisionado a pelear, y (a nuestro pesar) que finalmente ganaremos para un enigma intelectual que nunca podremos resolver. Ese es un cambio extremadamente pobre, ya sea que se considere sobre bases filosóficas, bíblicas o prácticas. Si en su lugar hemos de seguir el ejemplo de nuestro Salvador, nuestra estancia básica hacia el mal en el mundo se caracterizaría por la rebelión, la ira santa, el activismo social y la guerra agresiva, y no por la piadosa resignación.

LA GUERRA DE LOS MUNDOS

El tema de la guerra en los exorcismos y los milagros de Jesús

Hasta aquí hemos intentado demostrar la verdad general de que la cosmovisión del universo en guerra está en el centro de lo que Jesús comprendía que era su misión y, por lo tanto, de lo que comprendía sobre el reino de Dios. Lo que resta es que examinemos más de cerca las obras del ministerio de exorcismo, milagros y enseñanza para cerciorarnos completamente de lo que Jesús y la iglesia primitiva creían sobre este conflicto cósmico. Este es el enfoque de este capítulo y del siguiente. Es posible que una cantidad de principios vitales salgan a relucir al inspeccionar más de cerca los exorcismos, los milagros de la naturaleza y las enseñanzas de Jesús, los cuales afectan directamente nuestro concepto de Satanás y el problema del mal.

Por lo tanto, en este capítulo primero examino con ciertos detalles dos ejemplos representativos del ministerio de exorcismo de Jesús,¹ y luego continúo con una investigación del significado de la guerra cósmica de dos milagros representativos que Jesús realizó, los cuales implican un control sobrenatural sobre la naturaleza. Luego, en el capítulo ocho, considero las diferentes maneras en las cuales el tema de la guerra representa un papel en un número de enseñanzas de Jesús.

El exorcismo y el ministerio de Jesús

El primero de los dos relatos de exorcismo que deseo contemplar es el que Jesús realizó de una multitud de demonios en un hombre gadareno (Mr 5:1-27; Mt 8:28-34; Lc 8:27-39).² Este relato es el más desarrollado, dramático y detallado de exorcismo en los Evangelios.

Echar fuera a Legión. Aquí hallamos a Jesús confrontado por un hombre endemoniado que vivía en medio de las tumbas de ese pueblo (Mr 5:3; Mt 8:28; Lc 8:27).³ El relato de Marcos destaca al hombre poseyendo una fortaleza sobrenatural que inspiraba temor al extremo en que

ya nadie podía sujetarlo, ni siquiera con cadenas. Muchas veces lo habían atado con cadenas y grilletes, pero él los destrozaba, y nadie tenía fuerza para dominarlo. Noche y día andaba por los sepulcros y por las colinas, gritando y golpeándose con piedras. (Mr 5:3-5; cf. Lc 8:29)

Ahora, sin embargo, alguien «suficientemente fuerte», —más fuerte que el «hombre fuerte» (Mr 3:27; Mt 12:29; Lc 11:21-22)— había llegado para subyugarlo. Como en muchos otros relatos, los demonios sabían quién era Jesús y lo que había venido a hacer, porque esto ocasionó que el hombre corriera a Jesús y gritara «con fuerza: “¿Por qué te entrometes, Jesús, Hijo del Dios Altísimo?... ¡Te ruego por Dios que no me atormentes!”» (Mr 5:7). Es muy interesante que tanto Marcos como Lucas notan que esto se dijo *después* que Jesús le había mandado al espíritu inmundo que saliera del hombre (Mr 5:8; Lc 8:29), siendo este el único relato en el cual parece que la palabra de Jesús *no afectó* inmediatamente un acto de exorcismo.⁴ Jesús enseña en otro lugar que algunos demonios son más difíciles de echar que otros (Mr 9:14-29), y puede ser que la fuerza numérica de los demonios que retaban a Jesús prolongara ese exorcismo.

Ante este primer mandato que aparentemente falló, Jesús sigue investigando la causa (tal vez para descubrir mejor quién es aquel que se le opone).⁵ Así, pues, le pregunta al demonio cómo se llama, a lo cual este responde: «Me llamo Legión... porque somos muchos» (Mr 5:9; Lc 8:30).⁶ A sabiendas de que finalmente no podrían resistir al Hijo de Dios, los demonios le ruegan que «no los expulse de aquella región (Mr 5:10; Lucas expresa «al abismo», 8:31). En su lugar le piden que los envíe a una manada de cerdos. Para nuestra sorpresa, Jesús accede ante su petición.

Sin embargo, el plan parece darle resultados contrarios a los demonios, porque en lugar de hallar permanente cabida que les permitiera quedarse

en esa región, inmediatamente los cerdos se precipitaron al lago por el despeñadero y se ahogaron (Mr 5:11-13; Mt 8:32-33; Lc 8:33-34). Hacia dónde fueron después de ese incidente —ya sea a otra área o al «abismo»— no queda claro. Lo que sí está claro es que no fueron a donde querían, lo cual parece haber sido el plan original de Jesús.

El resultado es que el hombre recobró su mente (Mr 5:15; Lc 8:36), pero la gente del pueblo se llenan de temor, aparentemente al percatarse de que alguien aun más fuerte que los demonios que afligían a este hombre estaba en medio de ellos. Tal vez suponiendo, como muchos otros han hecho, que Jesús estaba echando demonios por el poder del mismo hombre fuerte (Mt 12:24), le ruegan a Jesús y a sus discípulos que los deje, lo cual hacen (Mr 5:16-17; Lc 8:36-37).

Esta historia tiene un número de aspectos dignos de tomar en consideración. Primero: el cambio de singular a plural de parte de los demonios es interesante y bastante enigmático para la mayoría de los lectores occidentales, aunque no es totalmente desconocido para los exorcistas antiguos o modernos. Es posible que signifique que un demonio dominante habló inicialmente, o que la identidad colectiva de demonios es tal que pueden hablar lo mismo en singular que en plural.

En cualquiera de los casos, lo que es mucho más significativo es su nombre colectivo: «Legión». Este es un término militar que denota una gran unidad del ejército. Jesús usó el término (en plural) para referirse a un vasto ejército de guerreros celestiales (Mt 26:53) y en el ejército romano (que, por cierto, ocupaba toda el área) acostumbraban a referirse a una unidad de seis mil soldados. Este término, que es un nombre para identificar los demonios que afligían a este hombre, revela cuán totalmente endemoniado estaba.⁷

En realidad, dado el nombre «Legión», no nos sorprendería que Marcos nos dijera que el número de cerdos en los cuales los demonios entraron cuando dejaron al hombre, era dos mil (Mr 5:13). Los Evangelios incluyen varias referencias más con respecto a múltiples casos de naturaleza demoníaca (p. ej. Mr 1:22-23; Lc 4:24; 11:26; Mt 12:45), pero el número más alto del cual leemos es siete, que es el número de demonios que fueron expulsados de María Magdalena (Lc 8:2; Mr 16:9).⁸ En todo caso, el pasaje revela que Jesús y los autores de los Evangelios suponían que el mundo estaba virtualmente infectado de demonios, que el número de esos demonios era indefinidamente grande, y que las personas y los animales eran

capaces de endemoniarse por cualquier número de esos invasores inmundos.⁹

El término militar «Legión» también es significativo porque designa a esta multitud de demonios como un subgrupo de un ejército mucho mayor. Así como los judíos contemplaban a los romanos, Jesús vio el reino como un ejército que había invadido el territorio (la tierra) que legalmente no le pertenecía. Y en este pasaje en particular, una «legión» de soldados dentro del ejército satánico había capturado ilegítimamente a una persona. Sin embargo, Jesús viene a reclamar un territorio que le pertenece a su Padre y a conducirlo hacia un justo dominio. Por lo tanto, cuando Jesús se presenta, la legión de demonios debe irse.¹⁰

El alegato desesperado de los demonios para permanecer en el área introduciéndose en una manada de cerdos también es significativo. Los antiguos generalmente asociaban a los demonios en particular con regiones en particular (especialmente las que se hallaban alrededor de las tumbas y regiones desiertas, Lucas 8:27, 29; 11:21), y esto parece reflejarse en este pasaje.¹¹ Su clamor desesperado hace aparecer que estos espíritus degenerados de alguna forma necesitaban permanecer en esa región, como si (tal vez) ese fuera un tipo de asentamiento geográfico que su jefe les asignó y lo tenían que obedecer.¹²

Los antiguos frecuentemente creían que cierto tipo de demonios necesitaba residir en algo, y esa creencia también concuerda con este relato.¹³ ¿Por qué necesitaban introducirse en una manada, contrario al concepto de que debían existir por sí mismos? La existencia de los demonios parece ser parasítica. Parecen ser como virus espirituales que no sobreviven mucho tiempo por sí mismos; necesitan infectar a alguien o a otra cosa.¹⁴

Esta creencia puede reflejarse en la enseñanza de Jesús en Lucas 11:24-26 (cf. Mt 12:24-25):

«Cuando un espíritu maligno sale de una persona, va por lugares áridos buscando un descanso. Y al no encontrarlo, dice: “Volveré a mi casa, de donde salí”. Cuando llega, la encuentra barrida y arreglada. Luego va y trae otros siete espíritus más malvados que él, y entran a vivir allí. Así que el estado final de aquella persona resulta peor que el inicial».

Este pasaje presenta el principio reverso de la enseñanza anterior, a saber, que Jesús era más fuerte que el «hombre fuerte» que guarda su casa, y que su ministerio concernía el derrocamiento de ese tirano y el de repartir

el botín (Lc 11:21-22). En otras palabras, lo que se le aplica al reino de Dios también se aplica al reino de Satanás. La enseñanza declara que cuando a un demonio se le expulsa de una «casa», uno puede esperar que este regrese con refuerzos mayores para intentar reclamar lo que considera ser su territorio. Este necesita «descanso», y hará lo que sea necesario para hallarlo.

En el contexto en que estas palabras se expresan, está claro que este principio se aplica no solo a individuos sino también a generaciones enteras. Por lo tanto, después de haber impartido esta enseñanza, Jesús añade: «Así le pasará también a esta generación malvada» (Mt 12:45), lo cual implica que es posible que una generación entera sea endemoniada por múltiples demonios.¹⁵ Aquí tal vez implique un concepto apocalíptico de dioses nacionales demoníacos.¹⁶ A pesar de que tal concepto pueda estar en conflicto con nuestras suposiciones individualistas occidentales, a la luz de nuestra experiencia moderna con la Alemania nazi, tal vez no debiéramos descartarla tan rápidamente.¹⁷

El simple hecho de que Jesús expulse algún demonio es peligroso, uno necesita seguir a Jesús y también tener el reino de Dios presente en su «casa». De ahí que introduzca su enseñanza diciendo: «El que no está de mi parte, está contra mí; y el que conmigo no recoge, espárce» (Lc 11:23). Concluye diciendo: «Dichosos... los que oyen la palabra de Dios y la obedecen» (v. 28). La única protección contra el reino de las tinieblas es pertenecer al reino de Dios. Cuando un individuo o una generación entera resiste el reino, se expone a la significativa actividad demoníaca.

Finalmente, toda la enseñanza está basada en la premisa de que los demonios están «desasosegados» como quien viaja por un desierto sin agua hasta que descubren una «casa», ya sea una persona, una región, una nación o una generación. Después que «abandonaron su propia morada» rebelándose contra su Creador (Jud 6), estos parásitos espirituales procuran perpetuamente convertir a otro ser en su rehén. Al leerlo de esta manera, tal vez podamos comprender mejor por qué esta «Legión» le suplicó a Jesús que les permitiera permanecer en la «casa» de su «país», entrando en la «casa» de los cerdos.

La liberación de un muchacho endemoniado. El segundo relato concierne al exorcismo de un muchacho (Mr 9:14-30; Mt 17:14-21; Lc 9:37-45).¹⁸ Al bajar de la montaña sobre la cual Jesús se había transfigurado ante Pedro, Santiago y Juan (Mr 9:2-12), Jesús se encuentra con sus otros discípulos discutiendo con ciertos «escribas» o «maestros de la ley» en medio de

una gran multitud de personas (Mr 9:14-16). El asunto, como se presenta, concierne al hijo endemoniado de un hombre y por qué los discípulos no pudieron expulsar el demonio de este. Con ciertos detalles, Marcos relata el trance del padre perplejo así como también su ruego ante Jesús.

«Maestro, ...te he traído a mi hijo, pues está poseído por un espíritu que le ha quitado el habla. Cada vez que se apodera de él, lo derriba. Echa espumarajos, cruje los dientes y se queda rígido. Les pedí a tus discípulos que expulsaran al espíritu, pero no lo lograron». (Mr 9:17-18; véanse Mt 17:15-16; Lc 9:38-41)

Jesús expresa su frustración con esta «generación incrédula» implicando que la falta de fe, en parte, impidió el exorcismo, y luego, rápidamente se dispone a ayudar al muchacho (Mr 9:19; Mt 17:17; Lc 9:41). Tan pronto como el demonio que estaba dentro del muchacho ve a Jesús, lo derriba a tierra con un ataque de convulsión (Mr 9:20). Jesús está aparentemente impresionado por la severidad de este caso de posesión, porque luego le pregunta al padre: «¿Cuánto tiempo hace que la pasa esto?» (Mr 9:21), a lo cual el padre responde: «Desde que era niño ...Muchas veces lo ha echado al fuego y al agua para matarlo. Si puedes hacer algo, ten compasión de nosotros y ayúdanos» (Mr 9:21-22; Mt 17:15).

En el relato de Marcos se reitera la necesidad de tener fe, ya que Jesús le dice al hombre: «Para el que cree, todo es posible». El padre responde con una vacilante pero sincera confesión de fe: «¡Si creo!... ¡Ayúdame en mi poca fe!» (Mr 9:23-24). Aparentemente eso es suficiente para Jesús, porque procede a «reprender al espíritu inmundo» diciendo: «Espíritu sordo y mudo... te mando que salgas y que jamás vuelvas a entrar en él» (Mr 9:25; Mt 17:18; Lc 9:42). El exorcismo tiene éxito, pero (según Marcos), solamente después que el demonio dio un alarido y sacudió violentamente al muchacho dejándolo tan extenuado que la multitud creyó que estaba muerto (Mr 9:26).

Tras esta escena, Marcos y Mateo incluyen una conversación que Jesús tuvo con sus discípulos, concerniente a la razón por la que no habían tenido éxito al tratar de expulsar el demonio del muchacho. En Marcos, la respuesta de Jesús es que «Esta clase de demonio sólo puede ser expulsada a fuerza de oración» (Mr 9:29), mientras que en Mateo, Jesús atribuye su incapacidad a la falta de fe (Mt 17:20).¹⁹

En este relato hay tres cosas que merecen tomarse especialmente en consideración: Primero: las características aterradoras que mostraban este

muchacho y el endemoniado gadareno son típicas de posesión de demonios y exorcismos tal como se comprendían en el mundo antiguo. En cuanto a eso, son casos típicos de posesión de demonios y exorcismos que se informan en el mundo hoy día. Experiencias tales como las de personas radicalmente endemoniadas con fuerza sobrenatural esporádica, convirtiéndose en bocado de los demonios, convulsiones en la tierra, espumarajos por la boca, poniéndose tiesos y rígidos, y así sucesivamente, eran frecuentes en tiempos antiguos y aún son comunes en los campos de misiones actuales. En verdad, la relativa ausencia de tales fenómenos en nuestra cultura en los varios siglos anteriores ha sido algo de anomalía histórica, aunque incluso nuestra cultura parece estar experimentando más esos fenómenos en años recientes.²⁰

Al operar desde dentro de esta anomalía cultural naturalista, muchos eruditos liberales del Nuevo Testamento han intentado explicar casos de posesión demoníaca y exorcismo, como el que se registra en Marcos 9, como meras formas primitivas de describir y tratar con casos de epilepsia u otros desórdenes similares. Por lo tanto, ellos estimarían que el muchacho que Jesús trató probablemente era epiléptico.²¹ Pero si alguien admite que este relato de los Evangelios está al menos arraigado en la historia actual —y pocos hoy día lo niegan—, esta explicación debe juzgarse como inadecuada porque no explica completamente lo que aconteció.²²

Esta explicación exclusivamente naturalista falla al no dar los detalles de por qué al muchacho le daban convulsiones cuando vio a Jesús o por qué los ataques involucraban una conducta suicida. Tampoco explica por qué el exorcismo de Jesús dio resultado, por qué el demonio dio un «alarido» cuando lo dejó (aunque el muchacho era mudo), o cómo Jesús, el Hijo de Dios, pudo dejar de diagnosticar la condición del muchacho (aunque obtuvo la cura correcta). Finalmente, no relata por qué algunos hoy día aún demuestran esas características cuando se practica un exorcismo de demonio, aunque esas personas no sean epilépticas.

De todos modos, en el contexto en el cual los Evangelios fueron escritos, las conductas físicas, violentas y grotescas que a veces demostraban las personas endemoniadas, parecen ser sencillamente el resultado físico de una fuerza maligna parasítica viviendo a través de esa persona. Cuando estas conductas ocurren durante el exorcismo, tal vez son las manifestaciones físicas de un espíritu que está luchando por su vida para permanecer en esa «casa». No se nos dice por qué esto unas veces ocurre y otras no, aunque se especula, basados en este pasaje, que tiene algo que ver con el tiempo que

el demonio ha estado ahí, y, por tanto, cuán plenamente atrincherado está el demonio en esa «casa». De ahí que Jesús reaccione ante la conducta convulsiva preguntando: «¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto?» (Mr 9:21). Sin embargo, puede ser que tenga algo que ver con el tipo de demonio que está ocupando esa «casa» (es decir, cuán fuerte es), como lo evidencia la declaración de Jesús: «Esta clase de demonios sólo puede ser expulsada a fuerza de oración» (Mr 9:29).²³

Una segunda característica significativa de esta historia concierne el simple hecho de que aquí nos encontramos con un joven endemoniado. En verdad, el exorcismo no solo involucra personas jóvenes, sino que su padre nos informa que ha estado en esa condición desde «su niñez» (*paidiskē*), expresión que sugiere que estuvo así desde su infancia. Este es un punto muy significativo, porque nos dice que la posesión de demonios, tal como Jesús y los autores de los Evangelios la comprendían, no era algo por lo cual la persona endemoniada era responsable.

En ninguna parte Jesús implica que la posesión de demonios por alguna persona es su culpa, incluso en el caso de María Magdalena, de quien expulsó siete demonios (Lc 8:2).²⁴ Como Raymond Brown nota, para Jesús y los autores de los Evangelios, «la posesión demoníaca no es tanto el resultado de una alianza con Satanás como una expresión de esclavitud bajo el dominio de Satanás». ²⁵ La liberación era una señal de la llegada del reino de Dios, no una señal del mejoramiento moral de algunos individuos. El reino de Dios avanza a medida que se liberan las víctimas del reino de Satanás.

Jesús expresó intensa ira hacia aquellos que eran inmorales, como los fariseos que se creían justos, pero nunca sugirió que estos estaban endemoniados. Hacia los endemoniados, sin embargo, nunca expresó ira; más bien sólo demostraba compasión. Como Langton nota: «la piedad, en lugar de la ira, caracteriza la actitud de Jesús hacia los que estaban poseídos... Los trata como si fueran víctimas de una posesión involuntaria». ²⁶ En verdad, los trata como si fueran bajas de la guerra porque, tal y como Jesús los veía, eso es precisamente lo que eran.

Esta observación contradice enérgicamente la suposición que muchos cristianos occidentales mantienen: de que se cree que los asuntos del reino espiritual son justos. La suposición es que Dios no permitiría que las personas estuvieran endemoniadas a menos que lo merecieran. Si una persona está endemoniada (y realmente reconocemos que esa sea una posibilidad, que es rara), se conceptúa que la persona debe haber deseado que el espíri-

tu maléfico los ocupe, o debe haber hecho algo (p. ej., interesarse por lo oculto) que permitiera la entrada a la posibilidad de endemoniarse. Las personas endemoniadas, según la suposición, debe ser (o al menos debe haber sido) fundamentalmente una persona mala.²⁷

Esta suposición es otra versión de la teología ingenua que los tres amigos de Job endosaron en su cruel ataque contra Job. Las únicas dos variables en cualquier ecuación espiritual, se cree, son Dios y el ser humano. Dado el caso que Dios es todo bondadoso, si un mal espíritu ha invadido a alguien, debe haber ocurrido por culpa de esa persona. Tanto los Evangelios como el libro de Job se oponen a este ingenuo modo de pensar.

Estas obras dan a entender que hay un «mundo intermedio» muy real en el cual residen seres libres y conscientes quienes, al igual que los seres humanos, poseen poder para influir sobre otros para bien o para mal. Son, en resumen, moralmente responsables. Por lo tanto, pueden pelear ente sí y convertir en víctimas a los seres humanos muy aparte de la voluntad de Dios, y verdaderamente muy en contra de él también.

En otras palabras, así como los adultos perversos pueden hacer víctimas —y las hacen— a niños en contra de la voluntad de estos y de Dios; así como los violadores convierten a mujeres en víctimas en contra de la voluntad de ellas y de Dios; y así como los poderes políticos despóticos convierten en víctimas a sus súbditos en contra de la voluntad de estos y de Dios, también a veces los espíritus demoníacos pueden aparentemente hacer víctimas a personas en contra de la voluntad de ellas, y de la voluntad de Dios. Como ya hemos visto, la suposición bíblica es que el reino espiritual no es del todo diferente del reino físico. En verdad, uno es la continuación del otro.

Esto significa que la vida a todos los niveles puede ser —y a veces es— profundamente injusta. Esto no nos debe sorprender, porque experimentamos que la vida sobre la tierra es injusta. Ese es el precio que pagamos, o al menos el que arriesgamos pagar por un cosmos compuesto de una vasta multiplicidad de agentes libres, morales y responsables. Las personas sí pueden dar mal uso a su libertad y poder, y por lo tanto convertir a otros en víctimas. Por esa razón la vida sobre la tierra frecuentemente está llena de conflictos, sufrimientos profundos y gran injusticia. Pero, ¿por qué hemos de pensar que las cosas serían diferentes en ese «mundo intermedio»? Si la historia fluye hacia adelante de una forma casi democrática aquí debajo, para bien o para mal, ¿por qué pensar que ese «mundo intermedio» se rige por una dictadura estricta? Las Escrituras, verdaderamente, como hemos visto, no apoyan ese concepto.

Si tenemos dificultad en aceptar que las cosas son a veces grotescamente injustas en un nivel espiritual, es probable que sea porque tenemos dificultad en realmente creer en ese «mundo intermedio» (i.e., que los violadores físicos son «más reales» para nosotros que los demonios) y realmente creer que este mundo podía estar en un genuino estado de guerra espiritual. También es probable porque tenemos grandes dificultades en creer que esos seres espirituales son libres. Recibimos, hasta cierto punto, la influencia de la definición obtusa y no bíblica del poder de Dios como un control. Al seguir a Agustín y después de él a la tendencia central de la tradición teísta filosófica clásica, muchas veces estamos inclinados a postular un secreto «plan divino» detrás de cada cosa, convirtiendo cada cosa, buena o mala, de cierta forma en una extensión de la buena, aunque muy misteriosa, voluntad de Dios. Así, pues tenemos dificultad en aceptar la relevancia del «mundo intermedio» para el bien o para el mal del mundo que experimentamos. Porque si el «mundo intermedio» no está constituido por seres libres como lo está el nuestro, eso no es relevante al problema del mal en lo absoluto.

Sin embargo, el ministerio guerrero de Jesús aclara que la común suposición moderna de que la vida en el reino espiritual es justa, está sencillamente equivocada. La voluntad de Dios no es la única que existe —sobre la tierra o en el «mundo intermedio»— y, por lo tanto, no hay garantía de que cualquiera de estas dos esferas demuestren más justicia que injusticia. En la perspectiva de Jesús, como en el pensamiento apocalíptico (y, hasta cierto punto, como en el Antiguo Testamento), el «mundo intermedio» se caracteriza por la guerra, y la tierra es parte de ese campo de batalla. De ahí que las personas, incluyendo a los niños inocentes (como en el pasaje que hablamos), pueden a veces convertirse en bajas de esa guerra.

No hay sugerencia alguna en los Evangelios de que Jesús creyera que los demonios o los ángeles maléficos estuvieran llevando a cabo un plan providencial secreto de Dios, a pesar de ellos mismos. Más bien Jesús trataba cada caso de posesión demoníaca como uno de violación espiritual: una fuerza extranjera había invadido ilegítima y cruelmente a un ser humano. En el pasaje que estamos considerando, la fuerza invasora le había «robado» a este niño sus facultades de hablar y escuchar, y también había intentado robarle la vida. El enemigo, según Jesús nos dice en otro lugar, siempre viene para robar, matar y destruir (Jn 10:10). A juzgar por el ministerio de Jesús, tendríamos que decir que nada podría estar más lejos de la voluntad del Padre amante que esto.

Por esa razón Jesús dedicó su ministerio a sacar a esos «violadores espirituales» de sus víctimas, por exorcismo, por sanidad o por ambas cosas. No perdía tiempo buscando alguna voluntad divina escondida detrás de cada mal preguntándose: «¿Cómo pudo Dios hacer esto?» o «¿Por qué Dios permite esto?» Tampoco trató alguna vez que las personas piadosamente se resignaran a aceptar algún supuesto «secreto plan de Dios para sus vidas» frente al mal. El ministerio de Jesús no era de resignación sino de rebelión. Andaba rebelándose contra la cruel tiranía de un gobernador mundial que estaba oprimiendo al pueblo de Dios. Andaba procurando devolverles a las personas, y devolverle a su Padre, lo que el enemigo había robado y destruido. Andaba restaurando a la humanidad guiándola hacia su lugar correspondiente de dominio sobre la tierra, y así capacitando a los humanos para que se levantaran contra el ladrón cósmico que les había robado eso.

En realidad, no vamos muy lejos al alegar que la propia existencia de Jesús como Dios-hombre sobre la tierra fue un acto de rebelión. Como veremos más completamente en los próximos capítulos ocho y nueve, la razón final por la que Jesús se hizo hombre, la cual llevó a cabo en su ministerio al morir una muerte de cruz abandonado por Dios, y levantarse de nuevo de los muertos, fue la de destruir al diablo y colocar bajo sus pies a todos sus enemigos cósmicos (p. ej., 1Jn 3:8; Heb 2:14). Luego entonces, la encarnación fue un último acto de guerra, tal como constantemente la iglesia primitiva lo contempló.

Lejos de enseñarnos a tener cualquier tipo de piadosa resignación, Jesús, en la plenitud de su ser, su propia identidad como Dios-hombre, constituyó el acto final de rebeldía de Dios contra la tiranía del diablo. En lugar de enseñarnos a ver la mano de Dios en todas las circunstancias, Jesús, en la plenitud de su ser, y ciertamente a través de sus hechos y sus enseñanzas, tenía la intención de enseñarnos a rebelarnos contra el enemigo en todas las circunstancias para convertir nuestras circunstancias en un lugar donde podamos discernir la mano de Dios. Desde esta perspectiva, uno nunca debe orar pidiendo aceptar «como que viene de la mano amorosa del Padre» algún suceso como la tortura de Zosia. Más bien debemos orar solo pidiendo recibir el poder para levantarnos contra las fuerzas malévolas humanas y angélicas que nos traen tales pesadillas.

Todo este argumento, sin embargo, obviamente da lugar a significativas preguntas concernientes a las suposiciones cristianas tradicionales que se han hecho sobre el ejercicio de la omnipotencia de Dios, como vimos en el capítulo uno. Por ejemplo, ¿qué significa afirmar que «Dios está en

control del mundo» a la luz del hecho que a través de los Evangelios Jesús considera que Satanás y su ejército tienen un control significativo de las vidas de ciertas personas, y, verdaderamente, del mundo entero?²⁸ ¿Cómo es posible vivir en paz, contentos con nuestra situación si también somos llamados a vivir una vida de rebeldía contra el mal?

Necesitamos hacer tales preguntas más tarde. Por el momento nos ocupamos de una tarea más fundamental: la de sencillamente dejar que las Escrituras nos hablen y tal vez confrontar algunas de nuestras suposiciones occidentales tradicionales. Para los cristianos que afirman que la autoridad de la Palabra está sobre sus propias presuposiciones, esta es siempre la primera y más importante tarea en cualquier esfuerzo teológico.

La tercera y última característica de este relato concierne al hecho de que los discípulos no pudieron echar fuera a ese demonio del muchacho. El objetivo, en la forma que Marcos y Mateo relatan la historia, es destacar la necesidad de tener fe en Dios si el reino de Dios ha de expandirse contra el reino de Satanás. Se nos dice que los discípulos carecían de fe y no habían orado lo suficiente al tratar el caso de este muchacho (Mr 9:29); todas las personas involucradas carecían de fe (Mr 9:19); incluso el padre del muchacho solo tenía una fe fluctuante (9:24). De ahí que el intento de exorcismo no tuviera éxito.

Jesús, por el contrario, dice que todas las cosas son posibles para el que cree y desea orar, lo que incluye exorcizar demonios tenaces como el que poseía este muchacho (Mr 9:23; cf. Jn 11:40). Esta confianza en el poder de Dios solamente, y ese énfasis sobre la fe sencilla y la oración como un medio por el cual el poder de Dios se manifieste y el reino de Dios se establezca, distinguían el ministerio de exorcismo y sanidad de Jesús de las actividades de exorcismo y sanidad de sus contemporáneos. En ese tiempo se acostumbraba que los diferentes exorcistas y sanadores emplearan una amplia variedad de artefactos mágicos, encantamientos prolongados y nombres de entidades con poder (p. ej., deidades) en un intento de exorcizar demonios, proteger a las personas de los malos espíritus y de sanar varios tipos de enfermedades.²⁹ Pero un número de estudios recientes ha demostrado que tales técnicas jugaban un papel mínimo o ninguno dentro de los métodos de exorcismo que Jesús y sus discípulos empleaban.

John Rousseau resume bien el contraste:

Mientras que los antecesores, contemporáneos y sucesores [de Jesús] usaban procedimientos complejos y prolongados que involucraban el uso de ingredientes, hierbas, objetos mágicos, fórmulas orales,

amuletos y otros métodos, Jesús llegaba con sus manos vacías, expresaba sencillos e irresistibles mandatos que inmediatamente obedecían los demonios... No usó ninguno de los «nombres poderosos» que estaban «a la disposición del mercado» de la profesión... Operaba, según parece, directamente con el poder que estaba en él y el cual sus seguidores llamaban el Espíritu Santo.³⁰

Era la confianza de Jesús en el Espíritu Santo, activada por medio de la fe y la oración, lo que más que cualquier otra cosa distinguía su ministerio de los demás. En verdad, las únicas armas que vemos que Jesús empleaba en su ministerio de liberación son la fe y la oración. Cuando la fe es fuerte y (por lo tanto) la oración es persistente, este pasaje enseña que el enemigo finalmente se vuelve impotente contra los ataques furiosos del reino de Dios. Sin embargo, cuando la fe es débil y falta la oración, los demonios son fuertes, se atrincheran profundamente en una persona, y aparentemente pueden vencer ante el intento de exorcismo.

También es significativo que la fe de la cual habla Jesús no es la fe de una persona endemoniada. A diferencia de sus muchos otros actos de sanidad, en ninguno de exorcismos Jesús le pide a la persona endemoniada que tenga fe. Es más bien de la fe y las oraciones de otras personas que la liberación depende. De igual modo que la posesión de demonios es el resultado de lo que los agentes libres (es decir, los espíritus inmundos) le hacen a las personas para convertirlas en víctimas, su liberación parece ser contingente sobre lo que otros agentes libres (personas de fe) hacen por esas víctimas.

Se comprende que esta perspectiva inspirada tampoco halle fácil cabida dentro de algunos de nosotros, porque estamos acondicionados por nuestra herencia agustiniana y la de la Ilustración. La perspectiva bíblica presupone que los seres espirituales como los demonios sean reales, libres y con poder para influir sobre los demás, algo que ya hemos mencionado pero que los occidentales generalmente tenemos dificultad en aceptar. También presupone que la liberación de esos espíritus en una persona puede ser contingente sobre lo que otros hacen por la persona. Aunque aceptamos tal contingencia como obvia en un nivel físico, aplicar esto al nivel espiritual va en contra del concepto clásico-filosófico de Agustín de una providencia detallada. Pero este es el caso de una perspectiva bíblica.

Del mismo modo que la liberación de una persona a manos de un violador en potencia puede depender completamente de si otros escuchan su llamado y responden, también los sucesos en el reino espiritual parecen a veces ser genuinamente contingentes sobre lo que las personas hacen o no.

Este pasaje presupone que, al menos a veces, si los prisioneros son liberados de los opresores demoniacos que los hostigan, es genuinamente contingente sobre si otros ejercen la fe y la oración a favor de ellos. El principio general parece ser que nosotros somos, en alto grado, moralmente responsables los unos por los otros. Por lo tanto, el destino de cada uno de nosotros es contingente no solo en las decisiones que tomamos, sino por las decisiones que también otros toman en cuanto a nosotros.

Además de irritar nuestro moderno y agudo sentido de individualismo, el concepto de que la suerte de algún individuo podría ser significativamente contingente con las decisiones de otros, obviamente está en tensión tanto con el modelo agustino de la providencia como por la enseñanza de la oración que lo acompaña. La perspectiva de que el propósito de la oración no es cambiar a Dios ni cambiar las cosas sino solamente cambiarnos *a nosotros* es una enseñanza que parece buena y que muchos cristianos evangélicos intuitivamente aceptan como cierta.³¹ Este es, después de todo, el único concepto de la oración lógicamente compatible con los conceptos agustinos de Dios como Ser completamente determinante, completamente impasible y completamente fuera del alcance del tiempo. La única dificultad que hay en todo esto es que está totalmente fuera del concepto bíblico.

El propósito primordial de la oración, como se ilustra a través de todas las Escrituras, es precisamente el de cambiar el modo de ser de las cosas. Los asuntos cruciales, que incluyen gran parte de la actividad propia de Dios, son contingentes sobre la oración. Considere los siguientes pequeños ejemplos de pasajes relevantes sobre la oración:

Pidan y se les dará. (Mt 7:7)

Les aseguro que si tienen fe y no dudan... no sólo harán lo que he hecho con la higuera, sino que podrán decirle a este monte: «¡Quítate de ahí y tírate al mar!», y así se hará. Si ustedes creen, recibirán todo lo que pidan en oración. (Mt 21:21-22)

Si mi pueblo, que lleva mi nombre, se humilla y ora, y me busca y abandona su mala conducta, yo lo escucharé desde el cielo, perdonaré su pecado y restauraré su tierra. (2Cr 7:14)

La oración de fe sanará al enfermo y el Señor lo levantará. Y si ha pecado, su pecado se le perdonará. Por eso, confiésense unos a otros sus pecados, y oren unos por otros, para que sean sanados. La oración del justo es poderosa y eficaz. (Stg 5:15-16)

Parece que si oramos, con la fe que infunde nuestra oración, con persis-

tencia e incluso con el número de personas que estén de acuerdo juntas en oración, todos son factores que tienen un verdadero efecto en hacer que Dios se mueva y así cambie el mundo (cf. también Stg 1:6-8; Mt 18:18-19). Así que no nos sorprende hallar a Jesús añadiendo una urgencia real a la oración (p. ej. Lc 11:5-18; 18:1-8), y los creyentes deben, por tanto, luchar para involucrarse en esta incesantemente (1Ts 5:17).³²

Esta es, realmente, la enseñanza general de las Escrituras, si tan solo la leemos sinceramente. Según las Escrituras, la oración puede salvar a una nación (Éx 32:10-14), y la falta de ella puede destruirla (Ez 22:30). Las oraciones llenas de fe mueven a Dios para bendecir, y la falta de oración mueve a Dios para maldecir (2Cr 30:18-20; Lc 18:1-8). La oración puede producir un cambio en la manera de pensar de Dios para salvar ciudades sobre las cuales se había profetizado que habrían de ser destruidas (Jer 18:6-10; Jon 3:7-10) y para añadir años a la vida de una persona a quien anteriormente se le había dicho que pronto moriría (Is 38:1-8). También, como hemos visto en el pasaje del Evangelio en cuestión, la oración llena de fe da poder a unas personas para liberar a otras de los demonios mientras que la falta de fe en la oración deja a esta pobre gente esclavizada.

En la visión del mundo de la guerra, las cosas genuinamente dependen de lo que los seres libres y moralmente responsables hagan o no. Lo que esta perspectiva puede perder ofreciendo a los creyentes seguridad, lo gana inspirando a los creyentes a asumir la responsabilidad. En cuanto a edificar el reino, lo importante que debemos hacer, así como Jesús lo enseña y lo demuestra, es que se ejerciten la oración y la fe. Cuando los discípulos hacen esto, ningún obstáculo demoníaco para el reino, por formidable que sea, puede resistirlo (Mt 21:21-22).

El dominio de Jesús sobre la naturaleza rebelde

Como hemos visto en los capítulos dos y tres, el Antiguo Testamento revela algunas informaciones sobre la naturaleza, la cual, aunque fue creada buena, de cierta forma se pervirtió. Los monstruos cósmicos y el mar hostil, que (en la perspectiva de la restauración) para ser establecida, tuvo que ser contenida para mantener el orden mundial presente, todavía rodea la tierra y perpetuamente amenaza su orden. Por lo tanto, Yavé y sus virreyes terrenales deben continuamente resistir las fuerzas del mal que plagan el mundo.

Vimos luego que esta información de que algo en la naturaleza «andaba mal» se elabora y transforma significativamente en la tradición apocalíptica.

Aquí ya no es el leviatán, Rajab o Yamm los que juegan los papeles clave, sino los ángeles a quienes se les había encargado varios aspectos de la naturaleza y quienes se rebelaron. Estos funcionan en modo muy parecido a los monstruos marinos del Antiguo Testamento, solo que de un modo intensificado. Amenazan el orden sobre la buena creación de Dios. Bajo el liderazgo de Satanás (o alguna figura correspondiente), esos ángeles se esfuerzan para afligir al mundo con terremotos, hambruna, granizos, enfermedades, tentaciones y muchas otras cosas que no forman parte del diseño de Dios para su creación.

Aunque ocasionalmente Jesús se refirió a los demonios de «sordomudez» así como también a otras «clases» diferentes de demonios, y aunque Pablo (como veremos más adelante) habla sobre varios niveles de seres espirituales, el Nuevo Testamento en su totalidad dice poco sobre esos asuntos. Pero a pesar de todo hay sugerencias de que Jesús y Pablo aceptaron esta perspectiva apocalíptica de que los poderes demoníacos podían afectar adversamente la naturaleza. Más específicamente, algunos de los milagros naturales de Jesús, si se interpretan contra este contexto apocalíptico, parecen sugerir que se contempló a sí mismo batallando contra las fortalezas demoníacas de la «naturaleza». Examinaré dos de esos milagros detalladamente, y haré varias observaciones generales sobre algunos otros.³³

Un mar rebelde amordazado. El milagro más significativo de Jesús sobre la naturaleza, según nuestro objetivo, es indudablemente el de Jesús al calmar el airado mar (Mt 8:18-27; Mr 4:36-41; Lc 8:22-25). Una noche, mientras cruzaban el mar de Galilea, Jesús y sus discípulos fueron presa de una feroz tormenta. El bote parecía que se iba a hundir y los discípulos cayeron en un estado de pánico. Jesús, sin embargo, estaba ¡durmiendo! Cuando lo despertaron, él «reprendió al viento y ordenó al mar: “¡Silencio! ¡Cálmate!”» (Mr 4:39). Inmediatamente le obedecieron. Luego amonestó a sus discípulos por su falta de fe, y ellos se maravillaron de su poder para mandar incluso a los vientos y al mar (v. 42).

Lo más significativo sobre este pasaje es que la descripción de Jesús al «reprender» el viento (que se halla en los tres Evangelios sinópticos) y mandar a las olas a «calmarse», suena notablemente como otro de los relatos de exorcismo en los Evangelios. En verdad, como notamos en el capítulo anterior, la raíz del significado de *phimoō*, traducida aquí como «silenciar», significa «amordazar» o «estrangular». Tanto Marcos como Lucas inician temáticamente sus relatos del ministerio de Jesús con historias en las cuales «amordaza» a un demonio (Mr 1:25; Lc 4:35). Por lo tanto, parece que

este tema continúa con los casos de los milagros de la naturaleza de Jesús. El hecho de que este relato de Jesús echando fuera a la «legión» de demonios está narrado en los tres Evangelios, destaca este concepto. Así, pues, parece que al amordazar esa tormenta, Jesús está amordazando a otro demonio a su vez. Como James Kallas lo expone: «Si el lenguaje significara algo, parece que Jesús contemplaba esta tormenta ordinaria en el mar, este suceso ordinario de la naturaleza, como una fuerza demoníaca, y la estranguló». ³⁴

Aun más, todos los Evangelios presentan a Jesús exorcizando frecuentemente a demonios «reprendiéndolos» (*epitimaō*) (p. ej. Mr 9:25; Mt 17:18; Lc 4:41; 9:42). El término, tal como se usa en estos contextos, denota algo más que una mera reprimenda. Si seguimos las tradiciones apocalípticas del Antiguo Testamento en las que Yavé «reprende» a sus enemigos, el término denota un ejercicio autoritario del poder de Dios al subyugar a sus enemigos. Este realiza lo que expresa. ³⁵

De ahí que parezca que Jesús le esté expresando una palabra autoritaria contra un enemigo para subyugarlo. En verdad, como algunos han alegado, el lenguaje idéntico de Jesús al reprender y subyugar las olas hostiles y la de Yavé reprendiendo y subyugando las olas en el Antiguo Testamento, apenas puede ser coincidente (véanse Sal 18:15; 104:7; 106:9). ³⁶ Es como si Yavé estuviera, en la persona de Jesucristo, una vez más confrontando su archienemigo Yamm en las caóticas y amenazantes olas del mar de Galilea. ³⁷

Por lo tanto, yo alegraría que tenemos buena razón para suponer que los Evangelios no se están expresando poéticos solamente al decir que Jesús «reprendió» el mar, ni que Jesús estaba recitando una poesía cuando lo «amordazó». Comprendido dentro del contexto apocalíptico, esos términos deben tomarse literalmente. Detrás de esa tormenta Jesús percibió un poder demoníaco, tal vez aquí maquinando matarlo junto con sus discípulos. Para citar a Kallas de nuevo: «La lluvia puede ser normal, mas para Jesús, cuando la naturaleza se encoleriza y trata de ahogar hombres y barrerlos de la faz de la tierra tragándoselos en la tumba del mar, este es un acto demoníaco y lo trata como tal». ³⁸

Tal como siempre lo hizo al confrontar al demonio, Jesús lo reprendió, lo estranguló y por ese medio le devolvió al mar el estado original en que Dios lo había creado. Uno más fuerte que el hombre fuerte que hasta ese entonces había controlado los mares, había llegado y lo había atado. Como siempre, aquellos que contemplaron sus proezas quedaron asombrados.

Este concepto de un «fenómeno natural» y un potencial «desastre natural» que manifiesta un poder demoníaco, inevitablemente conmociona a aquellos de nosotros cuyas mentalidades han cobrado forma por las revoluciones científicas y por la Ilustración considerándolas superiormente extrañas si no absurdas. Tal vez sea más apropiado, sin embargo, que recordemos que estamos en los grupos minoritarios de la historia mundial para quienes este sería el caso. A menos que seamos culpables de un prejuicio cronocéntrico, eurocéntrico y miope, esta conciencia de cuán fuera de sincronismo está nuestra propia visión del mundo por las normas globales, debe cultivar en nosotros cierta humildad, especialmente en aquellos de nosotros que ya tienen razones para aceptar la perspectiva del Evangelio como autoritativa.

La higuera estéril. Otro de los milagros naturales de Jesús pueden ayudarnos a ilustrar el motivo de la guerra del ministerio de Jesús y del impacto de su perspectiva sobre la naturaleza. Es el relato poco usual de Jesús en el que maldice la higuera estéril, y que constituye el único milagro destructivo que se menciona en los Evangelios (Mr 11:12-14; Mt 21:18-19). Aquí un Jesús con hambre sale a comer de una higuera solo para hallar que es estéril. Por tanto, la maldice: «¡Nadie vuelva jamás a comer fruto de ti! (Mr 11:14). Consecuentemente «se había secado de raíz» (v. 20). Esta es una historia más bien extravagante, si no fuera porque Marcos explícitamente declara la razón en su relato, y es que la higuera no tenía higos porque «no era tiempo de higos» (v. 13).

Muchos eruditos han tratado de darle sentido a este texto alegando que el propósito del árbol es para simbolizar a los líderes religiosos de los días de Jesús.³⁹ El hecho de que Marcos intercala la historia con la de Jesús purificando el templo da margen a cierta credibilidad sobre esta tesis (Mr 11:15-19). Pero si ese fuera el punto principal del relato, uno no hubiera esperado que Marcos añadiera que «no era tiempo de higos». Esto parece socavar la culpabilidad del árbol, y por tanto, de los infructuosos líderes religiosos, de ser ese el punto central que Jesús estaba tratando de destacar.

Uno también podría haber esperado que Jesús hiciera alguna declaración explícita a este efecto para que asimiláramos el concepto, pero no lo hizo. En su lugar, tanto Mateo como Marcos hacen que Jesús saque una lección sobre el poder de la fe y la oración del incidente de maldecir la higuera (Mr 11:20-26; Mt 21:19-22).

Así, pues, mientras que ciertamente creo que hay una referencia aquí al

rechazo del Mesías por parte de los líderes judíos, no puedo ver esto como un punto central de la historia.

Otra posible dimensión se añade a la interpretación de este relato si lo analizamos contra el contexto del pensamiento apocalíptico en los días de Jesús. En la visión del mundo apocalíptico, se entiende que el mundo entero está bajo una maldición demoníaca, la cual afecta incluso el orden «natural» del mundo. Los ángeles que se volvieron demonios a cargo de varias funciones de la naturaleza ahora están inclinados a causar estragos en la creación. Por lo tanto, todo desde plagas hasta terremotos y hambruna hasta lluvia de granizo podrían atribuírsele a la actividad demoníaca. Esto es, como veremos luego, un concepto que no es ajeno en el Nuevo Testamento.

En vista de esto, la expectativa del reino de Dios incluía una expectativa de restauración del orden natural al estado original en que Dios la creó. Así como en el Nuevo Testamento, el pensamiento apocalíptico divisaba un tiempo en que el cosmos completo sería restaurado (Hch 3:21; Ro 8:19-22; Col 1:18-20; 2P 3:13).⁴⁰ Cuando finalmente Dios salga victorioso sobre todos sus enemigos, ellos creían, no habrá más hambruna, inundaciones, plagas, guerra, llanto, pecado ni muerte. Habrá, tal como Apocalipsis 21:1 lo expone, «un nuevo cielo y una nueva tierra». La maldición demoníaca sobre el cosmos sería maldecido en sí, y el gobierno de Dios, con su virreinato de la humanidad, se restablecerá.

Leído bajo este concepto, la maldición de Jesús sobre la higuera tal vez cobre un nuevo significado. Según el pensamiento apocalíptico, los árboles que dejaron de dar frutos, o los frutos que han sido infectados, se consideraban objetos de la maldición de Satanás.⁴¹ En otras palabras, se entendía que los árboles estériles y la hambruna eran el resultado del dominio de Satanás, y cuando el dominio de Dios se restablezca, esas maldiciones serán a su vez objeto de maldición. Por lo tanto, podemos en este pasaje tal vez comprender a Jesús maldiciendo a la higuera maldita por el demonio como un medio de demostrar que ha venido a restaurar la creación a su propio orden y a vencer la obra de Satanás. Al «maldecir la maldición», su ministerio significa simbólicamente el comienzo del cumplimiento de la esperanza apocalíptica.

Además, como R.H. Hiers y D.J.M. Derrett han alegado, en algunas áreas del pensamiento apocalíptico, la higuera en particular ha llevado una función mesiánica simbólica. Las higueras florecientes se convirtieron en el símbolo de la creación floreciente cuando venga el Mesías y se restablezca el gobierno de Dios.⁴² Bajo esta luz, la maldición de la higuera tal vez

pueda entenderse como una ilustración no solo de la «maldición de la maldición» sino también de la resistencia al Mesías de la creación caída. Cuando Dios se disponga a restaurar su creación por medio del Mesías, ¡más vale que la creación responda! A tono con la primera interpretación más convencional considerada anteriormente, tal vez podamos interpretar en esto una referencia a la renuencia de los líderes religiosos de Israel a reconocer su Mesías.

La nota de Marcos de que la causa de esa esterilidad se debía a razones climáticas, en este contexto apocalíptico, simplemente una vez más ilustra la creencia apocalíptica de que aun la caída angélica ha afectado adversamente el clima. Aunque podamos estimar que los inviernos que matan las frutas sean el resultado de los patrones del tiempo «normales» y «naturales», es posible que cuando el reino de Dios se restaure, veremos cuán innaturales pueden ser esos «patrones naturales».

De todos modos, el punto principal que Jesús quiere demostrar parece ser que va a traer un nuevo reino en el cual cada matiz de la obra de Satanás, cada aspecto de la creación que no lleve fruto como Dios lo ha intentado, algún día se «secará de raíz». Esto es tan cierto acerca de la higuera y a todo el orden «natural», como lo es en cuanto a los seres humanos. Es la razón por la cual en el reino eterno de Dios no habrá hambruna ni hambre; ni habrá pecadores irredentos. Todo lo que no lleve fruto, en armonía con el diseño de Dios, será cortado (cf. Lc 13:7). Bajo el dominio de Dios las cosas serán como siempre se intentó que lo fueran.

Solo a la luz de esta enseñanza sobre la oración y la fe que Jesús asocia con este milagro de la naturaleza, es que comienza a tener sentido. Si todo el ministerio de Cristo tratara de revertir la obra de Satanás al traer el reino de Dios y restaurar la humanidad a su apropiado lugar de dominio sobre la tierra, y si este fuera el ministerio que estaba transmitiendo a sus discípulos, entonces tiene sentido sacar de la maldición de la higuera una lección sobre la fe y la oración. Como hemos visto, esas eran sus armas principales usadas contra el ejército de ocupación al que ahora se estaban oponiendo.

Si también concernía la «maldición de la maldición», la reprensión de los demonios y la sanidad de las personas, reclamar el cosmos entero para el Padre y la restauración de la humanidad a su lugar apropiado de dominio sobre la naturaleza, luego ellos también deben tener fe. La fe, Jesús añade, tiene el poder para hacer esto. No solo puede maldecir un árbol maldito, dice; sino que también puede trasladar montañas hacia el mar y traer res-

puestas a las oraciones (Mr 11:20-24; Mt 21:19-22). Este es el único poder que traerá el reino de Dios.

Sin embargo, esta enseñanza sobre la fe se hace menos inteligible en conexión con la maldición de Jesús sobre la higuera si intentamos leer sus actos como meros símbolos de la suerte de liderazgos infructuosos. En verdad, si este fuera el único objetivo que Jesús estaba tratando de obtener, tanto sus acciones como sus enseñanzas deben juzgarse como extremadamente opacas.

Otros milagros naturales de Jesús. Si se leen bajo la luz del pensamiento apocalíptico, también otros milagros de Jesús cobran un significado guerra, aunque ahora no necesitamos estudiarlas detalladamente. Considere, por ejemplo, el milagro de Jesús de alimentar a las multitudes (Mr 6:30-44; 8:1-10 y otros pasajes paralelos). Si, como los escritores apocalípticos pensaban, y Jesús y Pablo sugieren en otro lugar, la hambruna es una obra del diablo (Mr 13:8; Ro 8:35); y si Jesús vino principalmente a «destruir las obras del diablo» (1Jn 3:8); y si el hambre estará ausente en el reino de Dios cuando la creación sea restaurada para Dios (Ap 7:16), entonces ¿no interpretaríamos tal vez el milagro de Jesús de alimentar a la multitud como un acto de guerra en contra del diablo que incita a la hambruna?

Leído bajo esta luz, se puede entender aquí a Jesús demostrando la realidad del reino de Dios mediante el virreinato de la humanidad restaurada, oponiéndose a la maldición del hambre y de la maldición de la tierra y el mar, los cuales no producen la cosecha del trigo y del pescado tal como Dios lo diseñó. Así, pues, podemos verlo ofreciendo una lección escatológica sobre cómo la creación será cuando el reino de Dios se efectúe por completo, cuando la opresión de Satanás haya terminado totalmente y, por lo tanto, cuando se restablezca íntegramente el poder de dominio a la humanidad.⁴³ El alimento ya no nos vendrá más «con el sudor de la frente» (Gn 3:19).

Algo similar podría decirse sobre el poder de Jesús para hacer que el mar produzca peces cuando anteriormente no se pudo pescar nada (Lc 5:3-10; cf. Jn 21:1-8). El diseño original de Dios era bendecir la naturaleza bajo el dominio del hombre, y de bendecir a los humanos mediante el sostenimiento de la naturaleza (Gn 1:20-31). Cuando Satanás se convirtió en el «gobernador del mundo», sin embargo, los seres humanos y la naturaleza se volvieron en contra unos contra otros. En lugar de ser el hombre quien dominara sobre el mar, es el mar quien muchas veces tiene dominio sobre el hombre. La naturaleza se convierte en un arma de destrucción a

manos de un ejército hostil. Bajo una influencia demoníaca, el mar trata de hacer daño al hombre por la fuerza (como en Marcos 4:36-41), por medio de inundaciones (de ahí el surgimiento de imágenes como el leviatán, Rajab y Yamm), y rehusando ofrecer su cosecha. El guerrero Dios-hombre por el reino, sin embargo, restaura para sus discípulos y vuelve a ganar para su Padre el dominio de ambos sobre el mar. Subyuga a Yamm, y por ese medio manifiesta la autoridad del reino sobre las fuerzas de las tinieblas que pervierten el orden de la naturaleza de la creación de Dios. Una vez más los seres humanos tienen el dominio sobre el pescado del mar que Dios intentó que poseyeran y disfrutaran los virreyes terrenales de Dios (Gn 1:26).

Finalmente debemos mencionar los que conciernen a varios relatos de Jesús al levantar personas de los muertos, y el del propio Jesús resucitado. Podemos considerar la muerte como «parte natural de la vida», pero no para Jesús y otros apocalípticos. En su lugar, a través de todo el Nuevo Testamento, a la muerte se le trata como «el último enemigo que será destruido» (1Co 15:26). Reina como invasor extranjero, habiendo recibido de Dios acceso para los hijos del pecado (Ro 5:12-17; 1Co 15:21; Stg 1:15; cf. Gn 2:16-17; 3:19-23). Quien tiene el «poder sobre la muerte» es «el diablo» (Heb 2:14), quien ha sido «desde el principio un asesino» (Jn 8:44). Por lo tanto, en esta cosmovisión no hay nada «natural» acerca de la muerte. Al menos, tal como lo experimentamos en el presente, la muerte nunca ha sido parte del diseño de Dios para la creación.⁴⁴ Es más bien el último «azote» del diablo.

Así que, al traer el reino de Dios, Jesús vino a destruir la muerte destruyendo «al que tiene dominio de la muerte, es decir, al diablo» (Heb 2:14; 1Co 15:56-57; 2Ti 1:10). En verdad, según el Nuevo Testamento y la iglesia apostólica primitiva, esto era el centro y lo más significativo de la obra de Jesús en la cruz y de la resurrección. El ministerio de exorcismo y sanidades de Jesús halla su clímax en este evento.⁴⁵ Por lo tanto, cuando le dijeron a Jesús que Herodes estaba tratando de matarlo, respondió: «Vayan y díganle a ese zorro: “Mira, hoy y mañana seguiré expulsando demonios y sanando a la gente, y al tercer día terminaré lo que debo hacer”» (Lc 13:32).

Jesús se refiere aquí a su muerte venidera y a su resurrección como la consumación (*teleiōō*) de su ministerio. Satanás y sus legiones se levantarían contra él (1Co 2:8), y las tinieblas demoníacas de hecho momentáneamente reinarían (Lc 22:53; Juan 9:4).⁴⁶ Pero por el mismo acto de ser crucificado por los hostiles poderes cósmicos, finalmente Jesús los derrocaría.

En verdad, tal como Jesús lo expresa aquí, todas estas victorias prelimi-

nares sobre el maligno en su ministerio, condujeron y hallaron su significado final en el cumplimiento de este evento.⁴⁷ Porque a través de su muerte y resurrección «el príncipe de este mundo» iba a «ser expulsado» (Jn 12:31). Más aun, habiéndole robado a Satanás su principal arma de condenación (Col 2:14-15), y su principal «azote» de la muerte (Heb 2:14), Jesús lo convirtió a él y a sus cohortes en un «espectáculo público» (Col 2:15), mientras que Cristo se exaltó a sí mismo y se entronó a la diestra de Dios (Hch 2:32-36; Fil 2:9-11). Cuando la misma muerte sea conquistada, el que ha sido «asesino desde el principio» (Jn 8:44) y tiene «el poder de la muerte» (Heb 2:14) será totalmente derrotado, subyugado, humillado y destruido.

De todos modos, está claro que la muerte, tal como ahora la experimentamos, se contempla en el Nuevo Testamento como una consecuencia maligna de la tiranía de Satanás sobre la tierra. Por tanto, no nos sorprende hallar que la libertad de la muerte (la inmortalidad) fuera considerada como uno de los aspectos centrales de la visión de la iglesia primitiva para el reino eterno. Cuando el reino se establezca por completo, cuando el orden creado sea restaurado para el Padre, la misma muerte será destruida (2Ti 1:10), arrojada en el lago de fuego (Ap 20:14), y así en el cielo «no habrá más muerte ni dolor» (Ap 21:4). Lo que Jesús logró en la cruz finalmente se manifestará a través de su creación. Así Pablo puede proclamar que aun ahora, para los que creen, «la muerte será devorada por la victoria» (1Co 15:54).⁴⁸

Vistos desde esta perspectiva, los varios relatos de resurrecciones que Jesús realizó, llegan a significar mucho más que sencillos y cándidos milagros que Jesús realizara en las personas. Al igual que sus exorcismos, sanidades y otros milagros realizados en la naturaleza, estas aun revelan otra dimensión de su guerra contra Satanás. Así como se sentía al ver a los enfermos y a los hambrientos, Jesús también fue movido a compasión por aquellos que habían muerto y los que se lamentaban, porque sabía que esas cosas nunca fueron parte del plan que Dios intentó para la creación (p. ej., Jn 11:33-35). Eran más bien la obra del diablo, y él se dolía y se airaba por verlas suceder.

Por lo tanto, el Dios-hombre guerrero y portador del reino le demostró el poder del reino al derrocar a su enemigo, y anticipó la consumación de su propia victoria sobre Satanás al resucitar a la hija de Jairo (Mr 5:41-43; Mt 9:18-26; Lc 8:40-56), al hijo de la viuda de Naín (Lc 7:11-17) y a Lázaro (Jn 11:1-44).⁴⁹ Todas esas resurrecciones deben contemplarse como actos

de guerra contra un enemigo cósmico que ha estado dominando la mortalidad desde hace mucho tiempo.

La «escatología inaugurada» del ministerio de Jesús. Pero exceptuando el caso de Jesús, la muerte sigue reinando sobre la humanidad. Todos los que Jesús resucitó finalmente volvieron a morir. Esta observación nos conduce a un punto final que debe considerarse con respecto a los milagros de Jesús sobre la naturaleza. Aunque Jesús proclamó con la palabra y la acción que el reino había venido con su llegada, y aunque el Nuevo Testamento inequívocamente proclama que Jesús obtuvo la victoria sobre el enemigo y su ministerio, tanto Jesús como los autores del Nuevo Testamento consideran que la muerte y la resurrección (Col 2: 14-15) como el cumplimiento final de la victoria de su reino, se cumplirá en el futuro. Esto constituye la bien conocida «escatología inaugurada» o el «ya listo pero no todavía» dinamismo paradójico del pensamiento del Nuevo Testamento.⁵⁰ El reino ha llegado, pero no se ha manifestado completamente en la historia de este mundo.

Lo que quiere decir es esto: los milagros de Jesús en la naturaleza, así como también sus sanidades, exorcismos y especialmente su resurrección, fueron actos definidos de guerra que realizaron y demostraron su victoria sobre Satanás. Esos actos derrotaron a las fuerzas demoníacas y por ese medio establecieron el reino de Dios en las vidas de las personas y en la naturaleza. Pero su significado primordial era escatológico. Todavía las personas, obviamente, son endemoniadas; todavía las personas se enferman y mueren; las tormentas todavía se aíran y destruyen vidas; la hambruna todavía prevalece y miles de personas mueren diariamente. Pero el ministerio de Jesús, y especialmente su muerte y resurrección, en principio ataron al «hombre fuerte» y establecieron el reino de Dios y la restauración de una nueva humanidad en medio de esta zona de guerra. Al hacer esto, Jesús puso en movimiento las fuerzas que finalmente derrocarían todo este ataque satánico que ya ha dañado fatalmente la tierra de Dios y la humanidad.

Gustaf Wingren expresa bien esta dinámica de «ya listo pero no todavía» al alegar que con la resurrección de Cristo

La guerra del Señor ha terminado y ya se dio el gran golpe. Nunca más podrá Satanás tentar a Cristo como en el desierto. Jesús es ahora Señor, Conquistador. Pero la guerra no ha terminado; un conflicto no cesa con dar el golpe decisivo. El enemigo permanece con remanentes de su ejército diseminado, y en áreas de aquí y allá puede continuar una fuerte resistencia. Esa es la posición de la iglesia.⁵²

El ministerio milagroso de Jesús, por tanto, no fue simplemente simbólico de los postreros tiempos. En principio logró la postrimería. En principio ganó la guerra, golpeó el aguijón decisivo, venció a Satanás, restauró a la humanidad, estableció el reino. Pero aún deben librarse algunas batallas antes de que esa victoria final se manifieste plenamente. Por lo tanto, Jesús no solamente llevó a cabo su ministerio de guerra; también comisionó, equipó y dio poder a sus discípulos, y a toda la iglesia posterior para hacer lo mismo. Puso en movimiento la creación de una nueva humanidad, una que ejerciera de nuevo el dominio sobre la tierra, dándonos su poder y autoridad para proclamar y demostrar el reino tal como él lo hizo (p. ej., 2Co 5:17-21; Mt 16:15-19; Lc 19:17-19; cf. Jn 14:12; 20:21).

Así Jesús le da a todo aquel que lo reciba con fe, su autoridad para derribar las puertas del infierno y devolver al Padre lo que el enemigo le ha robado, tal como él mismo lo hizo (Mt 16:18). Ahora que el hombre fuerte ha sido atado, esa es la tarea que podemos y debemos llevar a cabo con éxito. Al hacer todo eso, nosotros como iglesia estamos continuando la expansión del reino de Dios contra el reino de Satanás, y sentando las bases para el regreso del Señor cuando ocurran la plena manifestación de la victoria de Cristo y la derrota de Satanás.

Podríamos desperdiciar nuestro tiempo y nuestra energía espiritual luchando buenamente para aceptar este «aparente» mal como si viniera de la mano del Padre, supuestamente en estricto acuerdo con su omnipotente e inalterable voluntad, y supuestamente en perfecta conformidad con su diseño meticuloso para la historia del mundo. Pero es difícil concebir alguna actividad que estuviera más lejos del mandato que hemos recibido del Señor. *¡Somos llamados a la rebelión!*

ASALTEMOS LAS PUERTAS DEL INFIERNO

El conflicto del reino en las enseñanzas de Jesús

HASTA AQUÍ HEMOS VISTO QUE LAS ENSEÑANZAS DE JESÚS SOBRE EL REINO DE DIOS y su ministerio de sanidades y exorcismo, así como los milagros en la naturaleza, son totalmente inteligibles a menos que se contemplan a la luz de una perspectiva de guerra mundial. Lo que resta es considerar la forma en que esta perspectiva se exhibe en el resto de las enseñanzas de Jesús. Luego, en este capítulo, procuro demostrar que las enseñanzas de Jesús no concernían supremos ideales éticos o profundas revelaciones religiosas, aunque con frecuencia también lo tienen. En su lugar, más fundamentalmente conciernen aquello sobre lo que el mismo Jesús trataba con más ahínco: enfrascarse en un combate mortal con el enemigo que se opone a todo lo santo, bueno y verdadero.¹ En sus enseñanzas hallamos muchas revelaciones valiosas en cuanto a la naturaleza de la guerra que destruye la tierra, revelaciones que deberían ejercer influencia sobre nuestro concepto del problema del mal.

Luego, en lo siguiente, simplemente destaco la dimensión de la guerra en una selección de enseñanzas de Jesús. Primero considero algunas de las enseñanzas de Jesús en los Evangelios sinópticos. Luego algunas enseñanzas que aparecen en el Evangelio de Juan.

Las enseñanzas de Jesús en los Evangelios sinópticos acerca de la guerra

Jesús le preguntó a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?» Ellos ofrecieron varias opiniones que se decían en ese tiempo. Luego Jesús preguntó: «¿Pero quién dicen ustedes que soy yo?» Pedro, ni corto ni perezoso, inmediatamente respondió: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16:13-16). Jesús se deleitó con la respuesta acertada de Pedro y lo llamó «dichoso» porque «eso no te lo reveló ningún mortal, sino mi Padre que está en el cielo» (v. 17).

Sin embargo, cuando más tarde Pedro (solo cinco versículos más adelante) trató de frustrar el plan que el Padre tenía para el reino, de hacer que Jesús fuera crucificado y resucitara, Jesús le dijo severamente que ese mensaje era de «Satanás» (vv. 22-23). Todo lo que se opone a la voluntad de Dios, en la perspectiva de Jesús, se deriva del «maligno». En verdad, de la misma forma que David identificaba a sus enemigos con el leviatán y Yamm (véase el capítulo dos de este libro), Jesús llega al punto de llamarle a Pedro «Satanás» queriendo decir: «Quieres hacerme tropezar; no piensas en las cosas de Dios sino en la de los hombres» (v. 23). Pero cuando Pedro confesó a Jesús como Hijo de Dios, estaba obrando bajo la influencia opuesta a Satanás. Su confesión estuvo entonces inspirada por el Padre.²

Asalto a las puertas del infierno. Luego Jesús usó la confesión de fe de Pedro para darles a los discípulos una lección importante sobre la iglesia futura. Al usar el nombre de Pedro como trampolín, dice:

Y yo también te digo, que tú eres Pedro, [*petros* = roca] y sobre esta roca edificaré mi iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos. (Mt 16:18-19, RVR)

Hay varios puntos cruciales que debemos notar en esta importante enseñanza. Primero: que el «Hades» era el término normalmente usado para referirse al mundo subterráneo, el reino de las tinieblas y la muerte en la cultura helénica. Tal como generalmente se reconoce, al usarla Jesús aquí probablemente se refería a todo el reino satánico.³ Segundo: La frase «*puertas del Hades*» se refería obviamente a un muro fortificado de las fortalezas satánicas. Están cerradas para impedir la entrada de las fuerzas opuestas; por lo tanto, hay que vencerlas. Al usar esa frase también Jesús puede haber estado refiriéndose al centro del poder del reino satánico, en vista de que las

puertas de una ciudad en el mundo antiguo comúnmente se hallaban donde residían los oficiales y donde tomaban lugar las decisiones militares importantes.

Tercero: Jesús dice que esas puertas no «prevalecerán contra ella», la iglesia. El término «prevalecer» en las traducciones en español de *katischyō* es especialmente apto porque «puertas» son estructuras defensivas que mantienen al enemigo fuera, no son armas ofensivas que se usan para «vencer» al enemigo. Aquí Jesús está presentando a la iglesia como una fuerza ofensiva y al reino de Satanás como una defensiva. En el «tema de conflicto entre Satanás y el reino de Dios», George Ladd justamente observa: «Dios es el agresor; Satanás está a la defensiva». De nuevo, «es el reino de Dios quien ataca al reino de Satanás».⁴

Jesús dice que va a edificar su iglesia sobre la roca de su divinidad —la confesión de que él es el «Hijo del Dios viviente»—, y la forma en que su iglesia será edificada será derribando las puertas de la fortaleza de Satanás. En otras palabras, la iglesia debe involucrarse en la misma obra guerrera que el mismo Jesús se involucró a través de todo su ministerio. Basada firmemente en la «roca», ministrando con su autoridad y su victoria obtenida, la iglesia ha de asaltar la fortaleza del Hades y derribar sus puertas.

Jesús también le da «las llaves del reino de los cielos» a todo aquel que confiese su divina autoridad como Hijo de Dios, para que todo lo que atene y desatene sobre la tierra se ate y desate (o ya sea hecho) en el cielo.⁵ Aunque se disputa el significado exacto de esta frase, queda claro que es una parte esencial de la actividad de la edificación del reino de la cual la iglesia debe formar parte.⁶ Al haber recibido la iglesia «las llaves» del reino, Jesús dice que cualquier cosa que la iglesia ate al derribar las puertas del Hades será atado en el cielo, y cualquier cosa que desate y libere será liberado en el cielo. Si se entiende a la luz del ministerio general de sanidades y exorcismo de Jesús, solo puedo captarlo como algo que se refiere a la autoridad de la iglesia de atar fuerzas demoníacas y liberar a personas. Según Hiers, «en el Nuevo Testamento los términos “atar” y “desatar” se refieren a atar a Satanás o a seres satánicos (p. ej., demonios) y a desatar a esos seres o a sus víctimas de otrora».⁷

Esta enseñanza ofrece un modelo de lo que el cuerpo de Cristo debe ser. Debe concernir lo que concernía a Jesús: romper agresivamente las fortalezas satánicas dondequiera que las hallemos. En las vidas de las personas, en las familias, en las iglesias y en la sociedad en general, la iglesia debe expandir el gobierno de Dios con la autoridad de Cristo atando al mal y

liberando a personas. En una palabra, nuestra comisión es vivir una teología de rebelión, volcando todo lo que somos y lo que tenemos en la guerra de guerrillas contra el ejército de ocupación, los poderes tiranos de las tinieblas. Mientras la iglesia opte por una teología de resignación y así inerte aceptar como venido de Dios lo que Jesús combatió como venido de Satanás, la iglesia existirá en contradicción radical con su definida vocación.

La oración del Padre Nuestro. Sin duda alguna la enseñanza más famosa de Jesús fue la oración que le enseñó a sus discípulos, comúnmente llamada «el Padre Nuestro».⁸ Aunque esta oración se invoca con frecuencia, su énfasis escatológico y guerrero raramente se reconoce. Sin embargo, si se lee en el contexto apocalíptico dentro del cual Jesús operó, se hace evidente esta dimensión de la oración.

Jesús comienza esta instrucción en la oración diciéndole a sus discípulos que oren pidiendo que el nombre del Padre sea «santificado», que venga su reino y que se cumpla su voluntad en la tierra como en el cielo (Mt 6:9-10).⁹ Está, en efecto, diciéndoles que oren por el cumplimiento de todo lo que concierne a su ministerio, y el ministerio de ellos, lo cual es glorificar al Padre trayendo el gobierno de Dios sobre la tierra. Sin embargo, esa oración presupone que la voluntad de Dios no se está llevando a cabo en este mundo presente. Como John Meir alega, «Si... Jesús da gran importancia en su oración a la petición de que Dios venga a reinar como rey, eso naturalmente significa que en cierto sentido, según lo que Jesús dice, todavía Dios no está reinando plenamente como Rey».¹⁰

Así que esta oración es una petición de cambio, y el cambio implica una mudanza de un mundo donde el nombre de Dios no se honra, su voluntad no se cumple, y su reino no está establecido, a un mundo en el cual estas cosas sean como deben ser. «De un mundo esclavizado bajo el dominio del mal», escribe Jeremías [no el profeta], «y en el cual el Cristo y el Anticristo están enfrascados en un conflicto, los discípulos, aparentemente presa del mal y de la muerte y de Satanás, levantan sus ojos al Padre y claman por la revelación de la gloria de Dios».¹¹

Al igual que Jeremías, Brown, Meier y otros han alegado, esa petición es en esencia una que espera la llegada de los últimos tiempos, y esta tiene decisivas connotaciones guerreras.¹² Jesús les dice a sus discípulos que oren para que el reino escatológico, efectuado por un final derrocamiento de sus enemigos cósmicos, los gobernantes del presente, se realice ahora.

El mismo significado escatológico y de guerra se halla en la petición del

Padre Nuestro «danos hoy nuestro pan cotidiano» (Mt 6:11). El pasaje puede estar implicando que los discípulos deben depender totalmente del Padre y confiar en él para que les dé su pan cotidiano al esforzarse por traer ese gobierno escatológico (cf. Mr 6:8-9; Mt 10:9-10; Lc 9:3). Sin embargo, es más apropiado el caso sólido que han formulado una hueste de eruditos de que la palabra «cotidiano» (*epiousios*) debe traducirse como «mañana».¹³ En ese caso, a los discípulos se les dice que oren por el «pan de mañana», refiriéndose al banquete en la fiesta planeada para la postrimería (véanse Mt 22:2-3; Ap 19:9,17). Es otra manera de pedir que el reino de Dios se establezca ahora.¹⁴

Deben destacarse dos puntos concernientes a la próxima cláusula, la enseñanza de que debemos pedirle al Padre: «Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mt 6:12). Primero: En el original arameo, Jeremias alega que esta frase no se debe entender como un tipo de declaración *quid pro quo*.¹⁵ Más bien Jesús está recordándoles a sus discípulos la necesidad de perdonar a la luz del perdón del Padre, especialmente el perdón que caracterizará el juicio final (cf. Mt 5:23-24). Lo cierto es que no les está enseñando a pedirle a Dios que condicione y proporcione su perdón basándose en el perdón que otorgan los discípulos.

Segundo: Como ya se ha estimado, en su contexto original la petición de perdón se entiende mejor como una «petición [la cual] ...se proyecta hacia el gran reconocimiento de que el mundo se está acercando... al juicio final».¹⁶ A través de los Evangelios sinópticos la paternidad de Dios está vinculada a su disposición de perdonar (p. ej., Lc 15:11-32; 18:35) y la plena manifestación de su paternidad, y de ahí que el perdón de Dios se comprenda escatológicamente.¹⁷ Por lo tanto, como Brown dice: «es por la anticipación de su estado escatológico que el cristiano puede rogar confiadamente a Dios que le otorgue el perdón final de las deudas».¹⁸

El tema de la guerra escatológica surge de una manera especialmente fuerte en la petición final de la oración: «Y no nos dejes caer en tentación, sino líbranos del maligno». La palabra «tentación» (*peirasmos*) no habla de una tentación moral (cf. la NVI) sino de las pruebas y asperezas (como en Gá 4:14; Stg 1:12; 1 P 1:6; 4:12; 2P 2:9; Ap 3:10). Por lo tanto, los discípulos no están pidiéndole a Dios que no juegue el papel del «tentador» (Mt 4:13; 1 Ts 3:5; cf. 1Co 7:5), algo que nunca se sospecharía que Dios hiciera (Stg 1:13). Más bien están pidiéndole a Dios que los proteja de las asperezas que acompañan la obra en su reino al acercarse al fin de la era.

¿De quién esperarían tales asperezas? El renglón final de la oración lo hace explícito: «líbranos del maligno». Jesús sabía que llevar a cabo la obra del reino del Padre evocaría ataques de Satanás y su ejército. Así es que frecuentemente les advierte a sus discípulos de esto, y aquí les enseñó a orar pidiendo liberación divina (Lc 22:31; Mt 10:17-31; 26:41; Jn 15:18-20; 16:31-33; cf. 2Co 2:10-11; Ef 6:10-17).

Por lo tanto es probable que la cláusula final de esta oración esté pidiendo asistencia divina para las pruebas venideras que han de enfrentar los discípulos. Este punto de vista ha recibido gran apoyo entre los eruditos, pero se le puede dar incluso un enfoque escatológico más agudo. Algunos eruditos del Nuevo Testamento han alegado que en el judaísmo antiguo y en el pensamiento apocalíptico, *peirasmos* (y términos relacionados) se usaba frecuentemente como un término técnico en el contexto de las relaciones de pacto de Dios con los seres humanos. Contra este trasfondo, su uso en la oración del Padre Nuestro implica «primordialmente una prueba del compañero en el pacto para ver si está guardando su parte en el acuerdo».¹⁹

Aun más significativo es que ahora se ha demostrado que en el pensamiento apocalíptico Satanás (o alguna figura paralela) ha venido a identificarse como el instigador principal de tales «pruebas». Además, también se ha demostrado que el período final antes de la victoria final de Dios sobre Satanás ha llegado a estar generalmente identificada como el último período de prueba (o la tribulación; véanse, p. ej., Mt 24:4-13; 2 Ts 2).²⁰ Lo que todo esto significa para nuestra comprensión de esta cláusula final de la oración modelo es: si es cierto, aquí debemos entender que Jesús está enseñándole a sus discípulos a orar no solo pidiendo protección de las pruebas y asperezas inspiradas satánicamente en general, sino aun más fundamentalmente pidiendo liberación de la prueba feroz del tiempo del fin, o al menos pidiendo ayuda para permanecer fieles durante el período de su terror.²¹

Queda claro que todo el Padre Nuestro, si se lee en su contexto original, es completamente escatológico y está completamente atrincherado en una perspectiva de guerra. Está de ciertos modos introduciendo con oración un gobierno escatológico de Dios sobre esta era presente y contra ella, la cual está bajo el dominio de Satanás.

Juramentos del «maligno». A través de todos los Evangelios contemplamos a Jesús prescribiendo un sistema ético radical contra la cultura para los que participan en el reino de Dios. En contraste con todos los sistemas éticos que se enfocan en la conducta externa, la ética del reino se enfoca en la disposición interior de la persona. Por ejemplo, Jesús enseña que el asunto

ético crucial no es si alguien mata a alguien; en el contexto del reino, lo que verdaderamente importa es si alguien alberga falta de perdón y hostilidad en su corazón (Mt 5:21-26). No es si alguien comete adulterio o se divorcia, el asunto crucial ético en el reino es si alguien alberga tales sentimientos en su corazón (Mt 5:27-32). Vivir bajo el dominio de Dios significa tener nuestro corazón así como nuestra conducta incondicionalmente sometida al Señor.

Por la misma razón Jesús le prohíbe a sus seguidores participar en la norma cultural de hacer votos ostentosos como una forma de apoyo a sus promesas (Mt 5:33-37). Estos no deben hacer juramentos basados en el cielo, el trono de Dios, la tierra, Jerusalén o su cabeza. Nada externo a sí mismo debe influir como un refuerzo para asegurar la palabra de alguien. La integridad personal, Jesús dice, es conducirse por sí mismo. De ahí que las personas del reino deban dejar que su palabra sea «cuando ustedes digan “sí”, que sea realmente sí; y cuando digan “no”, que sea no». Luego, muy significativamente, Jesús añade: «Cualquier cosa de más, proviene del maligno» (v. 37; cf. Mt 6:13; 13:19,38).²²

Aquí vemos manifestada una norma importante de Jesús, que es la más digna de tomar en consideración, porque viene a través de una forma incidental. Esta norma es que cualquier impulso que vaya fuera de los parámetros de la ética del reino (es decir, para definir la justicia externamente en lugar de internamente, y para basar la credibilidad de alguien de formas externas en lugar del carácter interno) finalmente provienen de Satanás. También supone, obviamente, que las personas que violan esta enseñanza son moralmente responsables por lo que hacen. ¿Por qué otra razón darles esa instrucción? El Nuevo Testamento nunca le atribuye la responsabilidad a Satanás de cualquier forma para asumir la responsabilidad moral de la persona que lleva a cabo el acto bajo la inspiración de Satanás. Por la misma razón, la suposición de la responsabilidad moral de una persona nunca se toma para implicar que Satanás no pudo también e incluso más fundamentalmente, ser responsable por cualquier mal en particular. Así como Adán y Eva en el jardín del Edén, Jesús y los autores del Nuevo Testamento consideran que tanto Satanás como los que reciben su influencia son responsables por el mal que libremente traen.

De cualquier modo, Jesús ve a Satanás como quien finalmente está detrás de la tentación de intentar reforzar nuestro carácter con juramentos. Eso recuerda la enseñanza posterior de Pablo sobre los sistemas doctrinales que se enfocan en que la legislación de la conducta externa se deriva de los

demonios (1 Ti 4:1-3). El punto central es que para Jesús (y para Pablo), andar en el reino significa resistir las tentaciones de uno que a cada momento se opone al reino. En otras palabras, practicar las éticas del reino no es tanto un asunto de simplemente endosar altos ideales éticos como lo es el enfrascarse en una guerra espiritual.

Siembra de semillas y cosecha de mala hierba. Jesús enseñó que el reino de Dios es como un campesino que siembra semillas (Mr 4:1-12; Mt 13:1-9; Lc 8:4-10). Algunas semillas caen en el camino y las aves las devoran. Algunas caen en terreno pedregoso y se queman al calor del sol. Algunas caen entre los espinos y estos las ahogan. Y algunas caen en buena tierra y produce una sana cosecha produciendo hasta cien veces lo que se sembró.

Los espinos, explica Jesús luego, son los afanes de esta vida y «el engaño de las riquezas» (Mt 13:22; cf. Mr 4:19; Lc 8:14). La semilla que cayó en el terreno pedregoso representa a aquellos que inicialmente reciben las buenas nuevas, pero no tienen raíces. Por lo tanto, se caen cuando llega la persecución. Recordando las otras parábolas apocalípticas, las aves representan al «maligno», que viene y «arrebata lo que se sembró en su corazón» (Mt 13:19; cf. Mr 4:15; Lc 8:12).²³ Aquí la representación de Satanás es la de un depredador siempre presente buscando socavar la obra del reino al devorar a cualquier novato en la fe que pueda (1P 5:8).

Un tema similar se halla en la parábola de Jesús sobre las malas hierbas sembradas entre el trigo (Mt 13:24-30). Aquí el reino de los cielos se asemeja a un hombre que siembra «buena semilla» en su campo. Pero mientras duerme «llegó su enemigo y sembró mala hierba entre el trigo» (v. 25). Cuando su siervo preguntó de dónde vinieron las malas hierbas, el dueño del campo responde correctamente: «Esto es obra de un enemigo» (v. 28). Pero, para no estorbar el crecimiento del trigo, decide posponer la extracción de las malas hierbas hasta el tiempo de la cosecha. Luego el trigo y las malas hierbas se separarán, colocando el trigo en el granero mientras que las malas hierbas se atan en manojos y se queman (v. 30).

Para evitar toda ambigüedad, Jesús explica a sus discípulos que las malas hierbas son «los hijos del maligno» (v. 38) y el enemigo, por supuesto, es el diablo (v. 39). La cosecha es el fin de los tiempos y los cosechadores, como algo interesante, los ángeles (v. 40). En estrecha alineación con un número de enseñanzas que se hallan en el Evangelio de Juan (como veremos próximamente), Jesús está expresando una perspectiva dualista limitada en la cual todo lo que no proviene de la mano de Dios se considera que

viene de la mano de Satanás, quien, está a cada momento obrando para frustrar la obra del reino de Dios.

Bajo esta luz, el resumen de Beasley-Murray sobre las parábolas de Mateo 13 parece ser muy apropiado.

Junto con los poderes del reino de Dios entre los hombres hay una fuerza contraria, y parece ser suficientemente formidable para amenazar la promesa del futuro... El elemento prominente en esta parábola —la «acción del enemigo» como si lo fuera— es profundamente significativo para el ministerio de Jesús.²⁴

La violencia y el reino. El contexto apocalíptico del ministerio de Jesús ayuda a arrojar luz sobre varias enseñanzas sinópticas de Jesús que han probado ser notoriamente difíciles de interpretar. Por ejemplo, mientras la ética del reino de Jesús incluía un intenso pacifismo —sus seguidores no debían emplear la violencia, ni defenderse ellos mismos (Mt 5:38-42; 26:31ss; Jn 18:10-11)—, en otro lugar Jesús dijo: «No crean que he venido a traer paz a la tierra. No vine a traer paz sino espada» (Mt 10:34; Lc 12:51).

El contexto de este dicho, especialmente en Mateo, explica su orientación apocalíptica explícita, y nos ayuda a reconciliarla con la orientación de otra manera pacifista. Jesús acababa de enviar a sus doce discípulos a predicar que «el reino de los cielos estaba cerca» y a demostrar la realidad de ese reino venciendo las «obras del diablo» (1Jn 3:8): las de «curar a los enfermos, levantar a los muertos, limpiar a los leprosos, echar fuera demonios» (Mt 10:8). Pero les advirtió que no todo el mundo iba a apreciar su proclamación y demostración de las buenas nuevas (10:11-15). Verdaderamente les dijo que los estaba enviando «como ovejas en medio de lobos» (v. 16) y que, por lo tanto, debían esperar todo tipo de persecución horrenda incluso de parte de sus amigos y familiares (vv. 17-31).

Es dentro de este contexto que Jesús anuncia que ha venido a traer derramamiento de sangre sobre la tierra. No es que sus seguidores fueran a practicar la violencia, sino que deberían esperarla de parte de otros. La propagación del reino de Dios invita a la revancha de parte del maligno, quien posee todos los reinos de este mundo (Lc 4:6; Jn 12:31; 1Jn 5:19); ellos no deberían pensar que los «poderes que sean» permanecerían neutrales en cuanto a ellos. Si los poderes espirituales de este mundo incitan a la violencia contra el Maestro, lo más cierto es que ellos deberían hacer otro tanto

contra los siervos del Maestro (Mt 10:24-25; cf. 1Co 2:8). Por lo tanto, siempre debían orar pidiendo protección «del maligno» (Mt 6:13).²⁵

Sin embargo, la protección de Satanás no se garantizaba. En un cosmos significativamente democrático, poblado por billones de seres humanos libres e incontables seres espirituales libres, y siendo partidos en dos por una guerra cósmica violenta, la voluntad del Creador y la de cualquier ser humano individual no son las únicas variantes. Así, pues, Jesús les dice a sus discípulos que cuando caigan bajo la persecución, no deben temer a «los que matan el cuerpo, pero al alma no pueden matar»; solo Dios puede matar «tanto el alma como el cuerpo en el infierno», y que él está de su parte (Mt 10:28). Por lo tanto, si pierden su vida, la hallarán (10:39). Debían regocijarse del hecho de que sus nombres estaban «escritos en el cielo» más que por el hecho de que «los espíritus se les someten» a ellos (Lc 10:20-21; cf. 6:23). En esta zona de guerra Jesús dice que los portadores de las buenas nuevas pueden de hecho morir por la espada. Pero nada puede afectar su condición como hijos del reino (cf. Ro 8:35-39).

La violencia de la cual Jesús hablaba, entonces, es la violencia que este mundo demoníaco hostil traerá contra los que expanden el reino de Dios. Lo que fortalece esta interpretación aun más es que Mateo inmediatamente la continúa con un relato sobre Juan el Bautista, quien cuestionaba la calidad de Mesías de Jesús desde la prisión. Al considerar la situación de Juan en la prisión y enfrentando una posible ejecución —el precursor de Jesús estaba aparentemente pensando sobre Jesús como el prometido que iba a traer el reinado— él pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mt 11:3).

Dada la confirmación del ministerio de Jesús para demostrar el reino de Dios venciendo los azotes del enemigo, apenas nos sorprende escuchar a Jesús responder diciéndole a los mensajeros de Juan: «Vayan y cuéntenle a Juan lo que están viendo y oyendo: Los ciegos ven, los cojos andan, los que tienen lepra son sanados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncian las buenas nuevas» (Mt 11:4-5). Luego Jesús añade el punto central que estaba destacando en su previa enseñanza: «Dichoso el que no tropieza por causa mía» (v. 6). Los que hacen retroceder la obra del enemigo llevando a cabo el ministerio de Jesús deben esperar violencia, y bendito el que no cae por causa de esto (cf. 24:13).

Finalmente Jesús imparte alguna enseñanza sobre la estatura de Juan el Bautista. Este hombre no era un mero profeta, insiste; Juan era nada menos que el precursor del mismo Rey de la Gloria (Mt 11:10, citando Mal

3:1). En este sentido era mayor que cualquier persona de Dios que le precediera. Sin embargo, Jesús añade enigmáticamente: «Entre los mortales no se ha levantado nadie más grande que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es más grande que él» (Mt 11:11). Luego él mismo explica: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos ha venido avanzando contra viento y marea, y los que se esfuerzan logran aferrarse a él» (Mt 11:12).

Un número de asuntos rodean este pasaje difícil, de los cuales solo a unos pocos nos podemos referir. El primero es si el verbo *biazetai* debe traducirse en voz activa o pasiva. La activa de acción continua conduce a una interpretación positiva del versículo (es decir, «avanzando con fuerza»), mientras que la voz pasiva tiene una connotación negativa (es decir, «sufrió violencia»). El asunto no se puede resolver gramaticalmente, pero una ligera mayoría de eruditos favorece la segunda interpretación por una variedad de razones.²⁶

El segundo asunto está estrechamente relacionado con este. Mientras que la NVI y un número de otras traducciones interpretan *biastai* como «hombres violentos», la palabra significa literalmente «los violentos». Esto deja abierta la posibilidad de que Jesús se refiera a personas, a fuerzas espirituales, o a ambas.

Ahora bien, si *biazetai* se debe tomar como una voz activa, *biastai* debe tomarse como una referencia a buenas personas avanzando violentamente el reino. Si *biazetai* se toma en la voz pasiva, sin embargo, *biastai* debe tomarse como una referencia a algún grupo de seres malévolos y hostiles espirituales o humanos.

Aunque no pretendo poder resolver de manera concluyente este asunto, algunos argumentos contra la primera alternativa y algunos argumentos a favor del segundo, cuando se combinan con el cuadro general del ministerio de Jesús como una guerra, me convence, así como también a un creciente número de eruditos, que Jesús se está refiriendo a «Satanás y sus fuerzas, incluyendo o excluyendo sus manifestaciones humanas».²⁷

Contra la primera interpretación, considere cuatro cosas. Primero: al interpretar «los violentos» desde un enfoque positivo no se explica por qué Juan es menos que aquellos que entienden «el reino de los cielos». Pero en la explicación está la clave de este versículo. Segundo: Esta interpretación es inconsistente con la enseñanza de Jesús de que el reino debe expandirse sin el uso de la violencia. Tercero: Esta interpretación no le da suficiente vigor al verbo *harpazō*, que tiene la connotación de capturar algo violenta o

repentinamente (p. ej. Jn 10:28-29; Hch 8:39; 23:10). En verdad, hallo muy significativo que las únicas otras dos veces en que Mateo emplea este verbo en su Evangelio se refiere explícitamente a la actividad de Satanás (Mt 12:29; 13:19). Por lo menos, queda bastante confuso lo que Jesús pudiera querer decir y a quién podría estar refiriéndose al decir que las buenas personas violentas puedan estar capturando violentamente el reino de los cielos.

Finalmente, esta interpretación también es inconsistente con el hecho de que Juan el Bautista, en ese entonces, no estaba en posición de ser violento en algún sentido positivo. Es más bien víctima de la violencia que se le ha hecho. El modo en que este versículo, interpretado de manera positiva, se relaciona con los versículos precedentes sobre Juan el Bautista, está confuso. Pero se ajusta al contexto perfectamente para entender que Jesús se está refiriendo a las fuerzas demoníacas hostiles, y tal vez las personas que ellos inspiran (especialmente los líderes religiosos), tratando de capturar violentamente el reino de Dios.²⁸ Según esta interpretación, Jesús está diciendo que su acercamiento del reino de Dios ha activado el reino de las tinieblas para librar una guerra violenta en una escala sin precedentes. Lo que ahora Juan está experimentando, dice, es una pequeña consecuencia de esta violenta actividad del reino demoníaco contra el reino de Dios. Los que se deciden a pelear por el reino de Dios desde ahora en adelante, esperarán cosas peores, tal como Jesús les estaba enseñando. Con respecto al asalto de «los violentos» contra el reino de los cielos, Juan es el menor de todos los que están en el reino.²⁹

El reino de las tinieblas finalmente experimentaría un éxito momentáneo al capturar violentamente el reino, porque Jesús sería crucificado (1Co 2:8).³⁰ Pero esa victoria sería verdaderamente muy corta, porque como veremos en el próximo capítulo según el Nuevo Testamento y la iglesia apostólica primitiva, el mismo acto por el cual este reino violento buscaba alcanzar la victoria final resultó en su derrota final.

Esta segunda interpretación evita las deficiencias de la primera y se ajusta bien con la orientación general de guerra apocalíptica del ministerio de Jesús. También se ajusta mejor con el intenso contexto apocalíptico de este pasaje específico (véase Mt 11:20-24). Como tal, me impresiona como la mejor opción. Una vez más Jesús está advirtiéndole a sus discípulos que esperen fuerte oposición de parte del reino violento al que tanto él como ellos están opuestos.

Un discurso apocalíptico. Aunque pudiéramos discutir un número de

otros pasajes, un ejemplo final de las enseñanzas de Jesús en los Evangelios sinópticos debe bastar para destacar la dimensión de la guerra del ministerio de su enseñanza. Todos los Evangelios sinópticos toman nota de un discurso que Jesús dio concerniente al fin del mundo (Mr 13:1-17; Mt 24:1-51; Lc 21:5-36). Como respuesta a la pregunta de los discípulos que inquietan sobre el modo en que sabrán que el fin se acerca, Jesús describió una serie de «señales» comunes en el pensamiento apocalíptico de ese entonces.

Para continuar el relato de Marcos, Jesús dice que muchos engañadores obrarán «señales y presagios [maravillas] en general para desorientar a las multitudes (Mr 13:5-6, 21-22). También habrá una vasta persecución violenta contra los creyentes de modo tal que el nivel de «sufrimiento» superará cualquier cosa sobre la que se haya testificado sobre la tierra (vv. 9-20). Verdaderamente, a menos que Dios «acorte esos días», nadie, dice Jesús, sobrevivirá (v. 20). Luego Jesús añade: «se oscurecerá el sol y no brillará más la luna; las estrellas caerán del cielo y los cuerpos celestes serán sacudidos» (vv. 24-25).

El relato completo habla de un tiempo sin paralelos de actividad demoníaca y guerra sobre la tierra, un tiempo en el que los espíritus engañosos y violentos se posesionarán de una «generación perversa» y traerán devastaciones sin precedentes sobre la tierra (cf. Ap 16:13-14; Mt 12:43-45). Las referencias a las «guerras, terremotos y hambruna» son, como Beasley-Murray nota, «elementos de las descripciones proféticas y apocalípticas del fin, y de los tiempos que nos conducen a este».³¹ Son características cataclísmicas de la *peirasmos* («tribulación») final cuando todas las fuerzas del cielo y del infierno se desatan una en contra de la otra.

Las referencias a las engañosas «señales y presagios» [maravillas] en general y a la persecución de los santos se refieren a los ataques que el pueblo de Dios experimentará a manos de los enemigos durante ese tiempo de «sufrimiento». Dios no inicia esos eventos cataclísmicos como juicio sobre la tierra, aunque tal vez los use para probar y desarrollar a su pueblo. Pero lejos de ser el diseño de Dios, el pasaje dice que el Señor (tal vez sobrenaturalmente) acortará los días durante ese período, precisamente para proteger a sus elegidos (Mr 13:20).

A la larga, el pasaje parece estar enseñando que «los violentos», que a través de todo el ministerio de Jesús estaban tratando de capturar violentamente el reino, al fin de los tiempos estallarán en una explosión final de violencia. Los poderes caídos (en la perspectiva apocalíptica) que pueden

afligir al mundo con toda clase de males, intensificarán su actividad demoníaca. De ahí que Jesús dice que abundarán la hambruna, los terremotos, las guerras y las persecuciones de los justos.

Pero Jesús enfáticamente añade que en verdad se derrotarán a esos violentos. En verdad, tal como un número de eruditos ha sugerido, leído a la luz de la tradición apocalíptica más amplia, «las estrellas» cayendo del cielo y «los cuerpos celestes» serán sacudidos (v. 25) puede referirse a los poderes cósmicos rebeldes al ser derrotados en la batalla.³² A la larga, Jesús concluye diciendo que el Hijo del hombre reinará victorioso, a quien todos verán exaltado «con gran poder y gloria» (v. 26) al ser enviados «sus ángeles para reunir de los cuatro vientos a los elegidos» (v. 27). El reino que en principio estableció a través de su ministerio, entonces será perfectamente manifiesto, y el reino que en principio derrotó durante su ministerio, finalmente será totalmente conquistado. Él y todos los que pertenecen a su reino reinarán sobre la tierra (Ap 5:10) —Dios gobernando a través de sus visrreyes— tal como lo había intentado desde el principio.

Las enseñanzas de Jesús en el Evangelio de Juan

En distinción radical con los Evangelios sinópticos, Juan no registra ningún exorcismo en su Evangelio. El único caso de posesión demoníaca que menciona es el de Judas al ser poseído por Satanás, y esto tiene un carácter muy diferente de aquellas ocasiones en cuestión relatadas en los Evangelios sinópticos (Jn 6:70; 13:27; cf. Lc 22:3).³³ Las razones precisas por las que Juan omite el relato de los exorcismos de Jesús están en disputa, pero para lo que nos concierne, es irrelevante, porque lo cierto es que esa omisión no disminuye en lo mínimo el concepto de Juan sobre el ministerio de Jesús como un acto de guerra.³⁴

Verdaderamente, si hay algo en el Evangelio de Juan sobre la naturaleza guerrera del ministerio de Jesús es que esta es más enfática allí que en los Evangelios sinópticos. Toda su presentación sobre Jesús se describe en términos «contundentemente dualistas» que se centran alrededor de Jesús como el Hijo de Dios que entra en «el mundo» y derroca a sus «gobernantes».³⁵ Como Coetzee observa, «para San Juan la confrontación entre Satanás y Jesús (y su iglesia) pertenece al mismo centro de la historia redentora que halla su cumplimiento en Jesucristo».³⁶

En cuanto a lo siguiente, brevemente resumo tres temas que se relacionan entre sí en su obra que destaca la centralidad de la dimensión de la guerra de la presentación que Juan hace sobre el ministerio de Jesús.³⁷ Concluyo

examinando un pasaje que se ha usado con frecuencia para apoyar el concepto teísta clásico-filosófico de la soberanía de Dios al abarcar incluso los eventos perversos del mundo.

La luz y las tinieblas. Juan introduce el tema del drama que está a punto de decir ofreciéndole al lector una anticipada declaración resumida del ministerio de Jesús: «En él estaba la vida, y la vida era la luz de la humanidad. Esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla» (Jn 1:4-5). Como bien se sabe, Juan emplea enfáticamente el uso apocalíptico de la luz como una metáfora para referirse a Dios y al reino de Dios, y al de las tinieblas como una metáfora de Satanás y el reino de Satanás.³⁸ Juan está estableciendo el tema del ministerio de Jesús declarando que este constituía del modo más fundamental un conflicto entre el reino de la luz y el reino de las tinieblas.³⁹ Como en Génesis 1 (donde la mayoría de los eruditos creen que está su trasfondo), la luz brilla contra las tinieblas y las tinieblas no la pueden vencer.⁴⁰ Juan está resumiendo el ministerio de Jesús como una guerra continua entre la luz y las tinieblas (una representación que está perfectamente de acuerdo con lo que hemos hallado en los Evangelios sinópticos).⁴¹

Estas mismas metáforas se usan, con las mismas connotaciones dualistas limitadas, a través del Evangelio de Juan. En 3:19-21, por ejemplo, de nuevo Juan resume el ministerio de Jesús:

Ésta es la causa de la condenación; que la luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos. Pues todo el que hace lo malo aborrece la luz, y no se acerca a ella por temor a que sus obras queden al descubierto. En cambio, el que practica la verdad se acerca a la luz.

Así, pues, es a través del Evangelio de Juan que se destaca a Jesús como «la luz del mundo» (8:12; 9:5; 12:35, 46), y todos los que ponen su confianza están «en la luz» y son «hijos de la luz» (12:36). En verdad, para Juan «Dios es luz y en él no hay ninguna oscuridad» (1Jn 1:5), y todos los creyentes debemos andar «en luz, como él está en luz» (1Jn 1:7 RVR; cf. 2:9-10). Por contraste, los que resisten la luz tropiezan en las tinieblas (Jn 11:9-10; cf. 1Jn 2:10-11). El conflicto entre la luz y las tinieblas, como vemos, finalmente divide a la humanidad entre aquellos que a sabiendas participan en el reino de Dios y los que a sabiendas participan en el reino que está bajo «el príncipe de este mundo» (Jn 12:31; 14:30; 16:11). La vida y

el ministerio de Jesús, según Juan, sencillamente hace explícita esta distinción.

El «*archōn*» de este mundo. El modo de Juan de referirse a Satanás como «el príncipe [*archōn*] de este mundo» nos lleva a una segunda característica distintiva de la enseñanza de Jesús sobre la guerra en Juan. El término *archōn* claramente denota a un ser que posee «gran poder y autoridad». ⁴² En verdad, dicho en términos que denotan poder, la palabra se refiere al segundo en el orden a *basileus* (que Jesús usó en sentido irónico en Jn 18:37). Aunque Satanás no es el rey de la creación, para Juan es el controlador perverso del presente en «todo el mundo» (1Jn 5:19). Como Pablo lo expone, él es «el dios de este mundo» (2Co 4:4) y «el príncipe de la potestad del aire» (Ef 2:2 RVR). ⁴³

Para Juan, obviamente, Dios creó el mundo por medio de su Hijo (Jn 1:3,10), y finalmente lo gobernará de nuevo a través de su Hijo glorificado (17:5,24). Pero en «este mundo», en la presente era del mal, el «maligno» (17:15) ejerce una ilegítima tiranía sobre la creación del Rey. Así, pues, no nos sorprende descubrir que, según Juan, la razón central por la que el Hijo de Dios apareció fue para «destruir», «echar fuera» y «condenar» a este gobernador maligno (1Jn 3:8; Jn 12:31; 16:11). Jesús ha venido muy literalmente a exorcizar a Satanás del mundo, para restaurar a Dios como gobernador correspondiente sobre la humanidad, y a restaurar a la humanidad como la correspondiente gobernante del mundo. Judith Kovacs tiene mucha razón (aunque desafortunadamente una de pocos) al reconocer en Juan 12:31 y 16:11 un tema que es fundamental en todo el Evangelio de Juan. ⁴⁴

No obstante, aunque el lenguaje de Juan es en verdad «contundentemente dualista» (Kovacs), y aunque Juan ve obviamente a Satanás como quien posee increíble poder sobre el mundo, también es obvio que Juan dista mucho de cualquier forma de dualismo gnóstico o de maniqueísmo. ⁴⁵ El hecho de que cada uno de estos tres pasajes que le llaman a Satanás el «príncipe de este mundo» lo hacen en un contexto en el que la victoria de Jesús sobre él está a la vista, basta para demostrar la naturaleza provisional del dualismo de Juan. Pero sobre esto también hay muchas más indicaciones.

Por ejemplo, aunque a Satanás se le considera como la última fuerza malévola poderosa e inspiradora de los asesinos, y aunque se dice que ha sido un asesino «desde el principio» (Jn 8:44), no se dice que haya sido ese espíritu asesino «desde la eternidad». En Juan se entiende que solo Dios con la Palabra y el Espíritu es eterno. ⁴⁶ Lo que es más, aunque es verdad que Satanás

tiene control sobre «todo el mundo», no puede ejercer ese control sobre Jesús. «Él no tiene ningún dominio sobre mí», esto enseña el Jesús de Juan porque «hago exactamente lo que él me ha ordenado que haga» (14:30-31; cf. 10:18).⁴⁷ Lo más importante aun es que la tiranía opresora de este «dios» maligno (2Co 4:4) tocará su fin, y en principio, realmente ha sido «echado fuera» y «condenado» por medio de la vida obediente de Cristo así como también por su muerte y resurrección (Jn 12:31; 42-45; 16:11; cf. Ap 12:5, 8-10).⁴⁸

El dualismo de Juan, por lo tanto, es un «dualismo transitorio», no metafísico.⁴⁹ Aun más, no es menos intenso por esa razón. En la perspectiva de Juan, Dios debe pelear genuinamente contra su enemigo cósmico maligno; no está jugando charadas. Jesucristo, a través de su obra en la cruz, es el principal medio por el cual esta batalla se ha peleado y ganado.⁵⁰

«De Dios» y «del diablo». Esto nos lleva a la tercera característica distintiva de la enseñanza de Jesús en el Evangelio de Juan sobre la guerra. A diferencia de los Evangelios sinópticos, uno de los modos primordiales en que Juan expresa la divinidad de Jesús es describirlo en términos de su origen: viene «de arriba» (Jn 3:31; 8:23; cf. 6:33, 38; 41-42, 50-51, 58). También se dice que aquellos que creen en Jesús nacen «de arriba» (3:3). En verdad, los creyentes se están constantemente presentando como los nacidos por el Padre y ofrecidos a Jesús como un regalo (1:12-13; 6:38-39; 10:28-29; 17:2, 9, 24).

Por contraste, se dice que los que deciden no poner su confianza en Cristo son «de aquí abajo» (8:23).⁵¹ No pertenecen al Padre sino al «mundo», término que Juan usa para referirse a este orden presente del mundo caído bajo el «príncipe de este mundo» (12:31; 14:30; 16:11; cf. 1:10; 8:23; 14:17, 27; 15:18-19; 16:33; 17:9; cf. 1Jn 2:15-17; 4:4-5; 5:4-5).⁵²

Con el mismo significado, el Jesús en el Evangelio de Juan describe a aquellos que creen en él como «hijos de Dios» (1:12-13; cf. 12:36; 13:33) mientras que los que no creen se presentan como hijos del diablo (8:44).⁵³ Como sucede con Pablo, la perspectiva aquí parece ser que «el dios de este mundo» ha cegado las mentes de los incrédulos «para que no vean la luz del glorioso evangelio de Cristo» (2Co 4:4; cf. Ef 2:2). De ahí que no pueden «conocer la verdad» y ser liberados por la verdad (Jn 8:32). Más bien son «esclavos del pecado» (8:34), y solamente el Hijo de Dios puede liberarlos de esa esclavitud (v. 36). Pero es precisamente a ese Hijo de Dios a quien esas personas no desean recibir.

En verdad, como dijimos anteriormente, el único en el mundo a quien

el diablo no se atiene es al mismo Jesús, porque él es el único que no ha pecado sino que consistentemente amó al Padre y guardó sus mandamientos (Jn 14:30). El resto del mundo, sin embargo, está «bajo el control del maligno» (1Jn 5:19). Por causa de nuestro pecado somos parte del «reino de este mundo», pero llegaremos a formar parte del reino de Jesús, que «no es de este mundo», solo cuando creamos en él (Jn 8:12, 23; 15:18-19; 17:6-16). Juan no dice que llevarnos hasta este punto fue precisamente el objetivo de escribir su Evangelio (20:31).

Como vemos, el Jesús en el Evangelio de Juan es un Jesús que ha entrado a la zona de guerra entre la luz y las tinieblas, entre el «príncipe de este mundo» y el Rey de la tierra, entre lo que «es de arriba» y lo que es «de aquí abajo», entre lo que es «de este mundo» y lo que «no es de este mundo». En resumen, entre Dios y Satanás, todo lo que Jesús destacó con sus palabras y acciones en Juan se intercepta con este punto temático central. En este aspecto, el énfasis de Juan sobre Jesús está muy de acuerdo con el de los Evangelios sinópticos.

Juan 9:1-3: El ciego de nacimiento. Hemos visto que la suposición que corre a través de todos los Evangelios es que la enfermedad y las dolencias son obras del diablo, no de Dios; y de ahí que Jesús se oponga a ellas en su obra para establecer el reino de Dios. Cuando adoptamos esta misma actitud, sugiero que al estar motivados a hacer algo sobre el mal, lo confrontemos en vez de resignarnos a este como si viniera de la misteriosa y providencial mano de Dios.

Un pasaje del Evangelio de Juan, sin embargo, se ha usado con frecuencia para descartar esta enseñanza penetrante alegando sobre la posición teológica tradicional de que finalmente la obra del diablo está alineada con el plan soberano de Dios. Puede haber una guerra, dice esa perspectiva, pero es finalmente Dios quien controla incluso lo que los enemigos hacen.

Como respuesta a la pregunta desorientada de los discípulos sobre quién pecó para que ese hombre en particular haya nacido ciego (Jn 9:1ss.). Jesús dijo: «Ni él pecó, ni sus padres... sino que esto sucedió para que la obra de Dios se hiciera evidente en su vida». Esta traducción parece sugerir que fue la voluntad de Dios que ese hombre naciera ciego. Estaba ciego «para que» Dios se pudiera glorificar. Un número de intérpretes se ha valido de este versículo para apoyar la posición teísta clásico-filosófica de que la buena voluntad de Dios está detrás de incluso los sucesos aparentemente malos de este mundo.

Por ejemplo, en su comentario sobre el Evangelio de Juan, D.A. Carson

saca la siguiente conclusión de ese versículo: «Es cierto que Juan no piensa que el suceso de la ceguera de nacimiento estaba fuera del alcance del control de Dios y, por lo tanto, de su propósito». ⁵⁴ La perspectiva de Carson, sin embargo, es extremadamente reservada comparada con la de Calvino. Calvino insiste en que Jesús usa «obras» en plural (v. 3) para destacar explícitamente que la ceguera de ese hombre es tanto una obra de Dios como la obra milagrosa de haber recibido la vista.

Durante todo el tiempo en que estuvo ciego, en él se exhibía un ejemplo de severidad divina de la cual otros podrían aprender a temer y humillarse. Fue seguida por el beneficio de su liberación, en la cual la maravillosa bondad de Dios se reflejó... Les recuerda en general que esa causa [de Dios] debe verse ampliamente como cierta y legal en el escenario del mundo en el cual Dios glorifica su nombre. Tampoco tienen los hombres el derecho de discutir con Dios cuando los convierte en instrumentos para su gloria de ambas formas, ya sea que se muestre como misericordioso o severo. ⁵⁵

James Boice desarrolla la línea de razonamiento filosófica clásica aun más completamente al explicar este versículo con la ayuda de su interpretación del libro de Job. Alega, en forma muy agustiniana, que todo sufrimiento es un castigo por el pecado, para edificar el carácter o para glorificar a Dios. Tanto Job como este hombre ciego en cuestión son ejemplos de esto último. Luego pregunta retóricamente:

¿Permitiría un Dios Todopoderoso que a un hombre se le despoje de su familia y de todas sus posesiones para ser golpeado por tal enfermedad en la que se viera sentado sobre cenizas lamentándose de haber nacido solo para que el propio Dios fuera vindicado? ¿Permitiría Dios que un hombre fuera golpeado con una ceguera total a través de toda la mejor parte de su vida para que al tiempo de Dios pudiera convertirse en el objeto de un milagro realizado por el Señor Jesucristo?... A la luz de la Palabra de Dios respondemos que no solo Dios haría tal cosa sino que las ha hecho y, verdaderamente, continúa haciéndolas. ⁵⁶

¿Qué sentido debemos dar a esto? ¿Acaso este versículo exige concluir que cuando sacaron los ojos de Zosia, Dios estaba glorificándose, o, de acuerdo con Boice, Dios la estaba castigando o edificando su carácter? Gracias a Dios el pasaje no implica nada de esto. Ofrezco cinco puntos en respuesta a la traducción e interpretación anterior.

Primero: aunque este versículo sí implica que Dios deseaba que ese hombre naciera ciego, sería la única excepción de lo que hemos visto que es el concepto general del Evangelio o de las aflicciones como obra del diablo.⁵⁷ Como tal, no debería usarse para descartar la enseñanza general de los Evangelios en este asunto. Sencillamente significaría que, en este caso, Dios tuvo un motivo particular al crear a un hombre ciego, o al permitir que el diablo lo cegara.⁵⁸

Segundo: Es significativo que Jesús explícitamente dijera cuál es ese «propósito más alto», es decir, que Dios quiere demostrar su poder sobre la ceguera al *sanar* al hombre. De ahí que este versículo sea particularmente inapropiado para servir como ejemplo de cómo la ceguera, como tal, se ajusta a la providencia de Dios.

Pero en primer lugar, no debe interpretarse el versículo como una sugerencia de que la voluntad de Dios está detrás de la ceguera de ese hombre, y este es mi tercer punto. El versículo original no dice que «él nació para que las obras de Dios se manifiesten». El término griego dice sencillamente *hina* con el aoristo subjuntivo pasivo de *faneroō* («manifestar») y puede traducirse fácilmente como «Pero dejemos que las obras de Dios se manifiesten». Como es cierto en el caso de Marcos 5:23, Efesios 5:33, 2 Corintios 8:7; como probablemente sea el caso en Marcos 2:10, 5:12, 10:51 e innumerables pasajes más; y como frecuentemente es el caso en la Septuaginta y otros escritos apostólicos posteriores, *hina* aquí debe interpretarse como formando un imperativo, no como una cláusula intencional.⁵⁹

Bajo esta luz, Jesús está sencillamente diciendo, en contraste con las especulaciones moralistas desorientadas de los discípulos, que lo único que importa concerniente a la ceguera de este hombre es que Dios puede vencerla y de ese modo puede glorificarse a través de ella. En el mundo gobernado satánicamente en el cual él y sus discípulos ministraron, y en el cual nosotros mismos aún vivimos, no hay razón discernible en particular por la cual este hombre haya nacido ciego. La pregunta de los discípulos, al igual que muchas indagaciones de los «amigos» de Job, están basadas en la falsa suposición de que Dios está detrás de todas las cosas y, por tanto, debe haber una buena razón que explique cosas como por ejemplo, la ceguera o la tortura demoníaca de una muchachita para castigar el pecado, edificar el carácter o glorificar a Dios.

De acuerdo con esta interpretación, Jesús sencillamente está refutando (no modificando) esta suposición. En efecto, está diciendo que la única respuesta para explicar la triste condición de este hombre es: «¡para que las

obras de Dios se manifiesten!» Obviamente, esto tiene implicaciones teológicas monumentales. Como Nigel Turner nota,

La hipótesis del imperativo *hina...* desvincula el texto del fatalismo que lo ha obsesionado, y disuelve el cuadro que ha sido muy conocido a través de todas las versiones inglesas, un hombre destinado desde su nacimiento a sufrir con el solo propósito de glorificar a Dios cuando fue sanado.⁶⁰

Cuarto: Esta interpretación también es consistente con lo que hallamos en otro lugar en los Evangelios concerniente a la perspectiva de Jesús sobre el mal. No solo Jesús le atribuye todo mal a la obra de Satanás, como hemos visto, sino que explícitamente rechaza la suposición de que la voluntad de Dios está detrás de cada mal incidente. En Lucas 13:1-5 Jesús refuta la perspectiva moralista popular de que ciertos galileos que Pilato mató y dieciocho personas cayeron muertos al derrumbarse la torre de Siloé porque los estaban castigando por sus pecados. «¿Cree usted que ellos eran ofensores peores que todos los demás que vivían en Jerusalén?» Jesús pregunta (13:4). Su respuesta es un inequívoco no (13:3). Todo pecado debe finalmente castigarse, luego añade (13:5), pero su respuesta niega rotundamente que uno puede interpretar trágicos eventos o desastres «naturales» como si fueran cierto tipo de castigos, que es la misma suposición que los discípulos estaban expresando en Juan 9:1.

Si Jesús tuviera alguna inclinación a endosar la perspectiva común de que la providencia misteriosa de Dios está finalmente detrás de los males del mundo, el contexto de Lucas 13:1-5 hubiera sido el lugar perfecto para que lo expresara. En su lugar, obtenemos una negación inequívoca. Según mi modo de pensar, Jesús está haciendo lo mismo en Juan 9:2-3.⁶¹

Finalmente, esta interpretación de Juan 9:1-3 se ajusta al contexto en el cual se da. En forma típica de Juan, inmediatamente se habla del milagro como una «obra del día» y de la «luz» rechazando la «noche» (9:4-5). Una vez más el milagro ilustra la perspectiva de Juan de que aquel, que es la «luz», trae luz divina a quien ha estado previamente en las tinieblas demoníacas.⁶² También se acopla mejor con 10:20-21, que sugiere fuertemente que la ceguera de este hombre era una obra demoníaca, lo cual constituye la razón por la que Jesús no pudo haberlo sanado por el poder demoníaco (como alegaban los fariseos. Recuerde la controversia de Beelzebú en Marcos 3:20-31 y pasajes paralelos). Como ocurre a través de todos los Evangelios, entonces este milagro puede verse de la mejor manera como

un ejemplo de Jesús manifestando la obra de Dios contra el poder de las tinieblas que «azotan» a las personas con cosas tales como la ceguera.

Conclusión

De estos últimos tres capítulos debe quedar claro que Jesús y los primeros discípulos operaron dentro de la intensa visión del mundo de la guerra. Tenían tanta certeza sobre la realidad de Satanás y los demonios como de la realidad de Dios y sus ángeles buenos. Tenían la certeza de que estos dos reinos ahora estaban enfrascados en un combate mortal uno contra otro. Y tenían la certeza de que Jesús era el jugador decisivo en esa guerra.

En ningún sentido contemplaban el presente *cosmos* como el jardín del Edén en el cual la voluntad de Dios se llevaba a cabo soberanamente, a veces trayendo bendición y otras veces trayendo maldición a sus habitantes. Más bien, en buena forma apocalíptica, se entendía que este *cosmos* era una zona de guerra verdadera en la cual la soberanía de Dios tenía que establecerse contra las fuerzas formidables del mal por medio de la fe y la oración.

Como hemos visto, Jesús y sus discípulos comprendían todo lo que el mal en el mundo —que incluía árboles estériles, tormentas amenazadoras, enfermedades y dolencias, niñitos endemoniados y conductas pecaminosas— como finalmente (y a veces directamente) ocasionadas por la obra del reino satánico penetrándolo todo. Por lo tanto, comprendían que su misión central era la de oponerse a tales cosas y derrocarlas.

Nunca hay alguna sugerencia, incluyendo Juan 9:1-3, de que Dios tenga algún buen propósito «más alto» detrás o por encima de este mal cósmico, como si Satanás y sus legiones estuvieran llevando a cabo secretamente la voluntad de Dios. Desde la perspectiva de los Evangelios, todo lo que se habla sobre hallar «la soberana voluntad de Dios» por encima o detrás de las atrocidades del mundo, está totalmente mal orientada. Su perspectiva era, en las palabras de Karl Heim, que «el poder satánico es el enemigo mortal de Dios», es decir, no meramente una etapa intermedia en la vía hacia un fin divino del mundo sino del mal radical contra el cual debe librarse una guerra total.⁶³

Por lo tanto, para ellos Satanás no era un agente de Dios sino un enemigo contra él. A pesar de los numerosos volúmenes eruditos de escritos teístas clásico-filosóficos que intentan alegar lo contrario, estos dos oficios sencillamente no son compatibles. Como Howard Pendley inquiere, «Si la actividad de Satanás es parte del plan de Dios, ¿cómo se puede decir que Satanás es enemigo de Dios?»⁶⁴ Pero la suposición de que es el enemigo de

Dios se muestra a través de todo el Nuevo Testamento.⁶⁵ De ahí que todos los que adopten esta biblioteca inspirada como autorizada, deben abandonar la alegación imposible de que él sea también el agente «secreto» de Dios, o lo que es igual, que Dios es el controlador «secreto».

Finalmente, en los últimos tres capítulos hemos visto que esta guerra está intrínsecamente vinculada con todo lo que concierne a Jesús, centrados en sus enseñanzas sobre el reino de Dios y las demostraciones de este. El reino de Dios se establece solo cuando el reino del mal se derribe. El gobierno de Dios, que lleva a cabo sus propósitos, no se halla en el mal, detrás del mal o sobre el mal, porque se supone que finalmente todo mal viene de Satanás, ni más ni menos. Más bien, el gobierno de Dios se halla oponiéndose al mal. Y justamente este ministerio de venir contra el «dios» del mal es lo que finalmente define y unifica todas las distintas actividades y enseñanzas de Jesús.

Bajo esta luz, el problema del mal en el Nuevo Testamento no es el problema teísta clásico-filosófico de hallar un propósito divino trascendente detrás de cada mal en particular: Jesús y sus discípulos creen que no lo hay. La responsabilidad es de los seres malignos, humanos o de otro tipo, que realizan el mal. Para Jesús y sus discípulos el «problema del mal» es simplemente el problema de vencer el mal mediante el poder de Dios. Es la tarea de establecer el reino del Padre en una zona de guerra donde hay resistencia.

Por contraste, como ya hemos dicho, el problema del mal para los teólogos clásico-filosóficos ha sido el problema de hallar y explicar un propósito divino todo bueno y misterioso detrás de cada mal en particular. De ahí que busquen alguna razón que Dios puede haber tenido al decretar (según los calvinistas), o al menos permitir (según los arminianos), hijos como Zosia que sean severamente torturados. Sugiero que esta no es la pregunta que Jesús o sus discípulos (cuando pensaban de acuerdo con su Maestro) hubieran hecho.

Es la pregunta que los «amigos» de Job tal vez hubieran hecho. Es la pregunta que multitudes de personas en tiempos de Jesús preguntaban frente a las tragedias (Lc 13:1-6). Es la pregunta que los discípulos de Jesús hicieron cuando no pensaban correctamente, antes de corregirla (Jn 9:1). Pero no es la pregunta que Jesús o cualquiera de los autores inspirados del Nuevo Testamento hubieran hecho. La única pregunta que hicieron fue: «¿Cómo esta obra diabólica del enemigo se puede derrocar? ¿Cómo se pueden manifestar «las obras de Dios» aquí?

El hecho de que nuestra interpretación del problema del mal tiende a tener más en común con los amigos de Job y de aquellos que se le oponían a Jesús que las que tiene en común con Jesús y el Nuevo Testamento es muy significativa para todos nosotros que aclamamos a Cristo como Señor. Al menos significa que necesitamos reconsiderar seriamente algunas de las suposiciones clásico-filosóficas sobre Dios y el mundo. Tal vez la razón de nuestras diferencias con el Nuevo Testamento —y la razón para el aturdimiento sobre el problema del mal— está en nuestras suposiciones ingenuamente adoptadas de que no son consistentes con las de ellos.

La exploración de esta pregunta será mi tarea en mi próxima edición *Satan and the Problem of Evil* [Satanás y el problema del mal]. Pero aún no hemos completado la tarea más fundamental de evaluar exactamente lo que las Escrituras dicen sobre las batallas de Dios con sus enemigos. Aún tenemos que examinar lo que Pablo y otros escritores del Nuevo Testamento tienen que decir sobre este asunto (en los capítulos nueve y diez). Lo que hallaremos es que el tema de la guerra no ha disminuido. Por el contrario, se hace aun más intensa.

CHRISTUS VICTOR

El significado de la muerte y la resurrección de Cristo en la guerra del cosmos

DE ACUERDO CON LA COSMOVISIÓN APOCALÍPTICA DE LA ÉPOCA y del Antiguo Testamento, hemos visto que Jesús y sus primeros discípulos operaban dentro de una perspectiva de guerra. En contraste directo con la visión del mundo de la «Ilustración» que ha caracterizado la cultura occidental durante los últimos cientos de años, pero en acuerdo esencial con la visión del mundo de casi todas las culturas a través de la historia (y crecientemente con la de la cultura occidental también, al dirigirse hacia la era «posmoderna»), Jesús y sus primeros discípulos creían que el universo estaba habitado por una miríada de seres espirituales, unos buenos y otros malos, que estaban en guerra entre sí. Y creían que Jesús era un jugador decisivo en esa guerra.

El tema de unificación más fundamental a través del ministerio de Jesús es que estaba estableciendo el reino de Dios sobre el reino de Satanás y contra este. El ministerio de exorcismo y sanidades de Jesús constituyeron las victorias preliminares sobre su enemigo, mientras que su muerte y resurrección significan el desfallecimiento final de Satanás.

Incluso la victoria de Jesús sobre la muerte fue escatológica. Apuntaba más allá de sí misma hacia el futuro, un futuro en cuyos cumplimientos se manifestaría. Aunque la muerte de Jesús en principio «echó fuera» al asesino cósmico (Jn 12:31; 8:44), esta victoria aún no se ha manifestado en el mundo, porque las personas continúan muriendo. Aunque en principio la

fortaleza de Satanás se ha derribado y el hombre fuerte ha sido «atado», esta fortaleza aún no se ha caído en tierra. Aunque en principio el poder para liberar a las personas de los azotes de este enemigo se ha establecido y distribuido entre todos los que siguen a Cristo, el mundo continúa en su condición de rehén por este ahora mortalmente herido y atado hombre fuerte (1Jn 5:19).

Como los autores del Nuevo Testamento se dan cuenta, esto significa que aún falta trabajo por hacer, y la iglesia es el medio por el cual ésta se ha de realizar. En el tiempo entre el «ya listo» de la obra de Jesús y el «todavía no» de la postrimería, a la iglesia le debe concernir lo que le concierne a Jesús. Esta constituye, en el sentido real, su «cuerpo» aquí en la tierra. Como tal, la iglesia debe ser una extensión del ministerio que él mismo llevó a cabo en su cuerpo encarnado mientras estaba aquí en la tierra (2Co 5:18-19).

La iglesia debe manifestar la verdad de que el reino de Dios ha venido y de que el reino de Satanás está derrotado. Así a su propio modo, bajo la victoriosa autoridad de Cristo, la iglesia debe involucrarse y derrotar los poderes malignos, tal como el propio Jesús lo hizo. En verdad, cuando la iglesia haga esto a través del Espíritu, es el propio Jesús quien lo está aún haciendo. Por eso, a pesar de la confianza exuberante de los discípulos en la obra realizada en la cruz, no hallamos que la visión del mundo de la guerra de Jesús haya disminuido ni un ápice entre ellos.

Para cumplir nuestro objetivo, necesitamos investigar cinco temas relacionados con la guerra en estos escritos del Nuevo Testamento fuera de los Evangelios. Los primeros dos se exploran en este capítulo, y los tres restantes en el próximo capítulo. En este capítulo examino más detalladamente el concepto del Nuevo Testamento sobre la muerte y resurrección de Cristo como una victoria cósmica realizada sobre los enemigos de Dios, seguido por un resumen de cómo ese concepto está presente en la perspectiva de los distintos autores del Nuevo Testamento sobre la salvación como liberación de la esclavitud del diablo. En el capítulo siguiente examino las distintas formas en que Hechos y las Epístolas presentan el reino demoníaco, seguido por una investigación de lo que dicen sobre la continua actividad de ese reino. Concluyo con un breve resumen sobre lo que esa literatura dice tanto sobre el origen como el destino de Satanás y su reino rebelde.

La victoria de la cruz

El Nuevo Testamento habla sobre el significado de la cruz en una variedad de formas: fue un sacrificio de expiación por nuestros pecados (Hebreos

10:10-14); satisfizo la justicia de Dios (Ro 3:25); proveyó un ejemplo para los creyentes (Fil 2:5-11; 1P 2:21); y conquistó a Satanás (Jn 12:31; Col 2:14-15; 1Jn 3:8). La cruz realizó todo esto. La «sabiduría de Dios, en toda su diversidad» (Ef 3:10) se despliega en la capacidad de Dios de usar este evento central de la historia para realizar un número de cosas diferentes al mismo tiempo. Pero esta «diversidad» suscita la pregunta de cómo esos varios aspectos de la cruz se relacionan unos con otros.

El significado cósmico de la cruz. Al menos desde los tiempos de Anselmo en el siglo XI d.C., y especialmente desde la Reforma en el siglo XVI, la tendencia de la iglesia occidental ha sido la de enfocar casi toda su atención en la dimensión antropológica de la expiación, comúnmente descuidar la dimensión cósmica que es central en el Nuevo Testamento. En la perspectiva normal protestante, lo que principalmente Dios estaba realizando cuando hizo que Jesús muriera en la cruz, fue de satisfacer su perfecta justicia y, por lo tanto, expiar nuestros pecados. La obra de la cruz se centra en nosotros. Otros aspectos de la cruz, hasta el punto de ser reconocidos, se ven como subsidiarios a esta dimensión antropocéntrica de la obra de Cristo.

De ningún modo quiero atenuar este aspecto de la obra de Cristo porque es una fuente profunda de libertad y gozo para el creyente, y es cierto que está profundamente arraigada en las Escrituras.¹ Al mismo tiempo, sin embargo, no puedo estar de acuerdo en que el significado primordial de la cruz se halle aquí. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, mantengo que el significado antropológico de la muerte y resurrección de Cristo se arraiga en algo más fundamental y amplio que el objetivo de Dios: El de derrotar de una vez por todas a su archienemigo, Satanás, junto con los otros poderes malignos que están bajo su dominio, y por ese medio establecer a Cristo como el legítimo gobernador del cosmos, y a los seres humanos como sus legítimos virreyes sobre la tierra.

Declarado de otra manera, mientras que desde Anselmo la forma dominante de pensar sobre la expiación se enfocaba en lo que se realizó para la humanidad (la reconciliación con Dios), y así visto lo que se realizó en contra de Satanás y los poderes malignos como un producto secundario, la perspectiva que estoy esposando en este capítulo es que el Nuevo Testamento interpreta la relación entre estos dos aspectos de la cruz en orden inverso.² El logro de Cristo en la cruz es en primer lugar y principalmente un evento cósmico: derrota a Satanás. En las palabras de G.H. MacGregor: «para Pablo, al igual que ...[los] espíritus demoníacos son esencialmente poderes cósmicos, así es la redención que Cristo gana como una redención cósmica.

No solamente el individuo es salvo de la esclavitud del pecado y de la muerte... sino que la creación entera está afectada por ese evento redentor».³

Así como la Escritura presenta el asunto, la razón fundamental por la que Cristo vino fue «para destruir las obras del diablo» (1 Jn 3:8), para desarmar a «los poderes y las potestades» (Col 2:15) y para «destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo» (Heb 2:14, RVR). La consecuencia de esta victoria es que él está sentado en su trono legítimo, el cosmos completo está liberado de un gobernante destructor y tiránico, la humanidad es liberada «del dominio de la oscuridad y nos trasladó al reino de su amado Hijo» (Col 1:13), y todos los que aceptan esto están reinsertados por ese medio a la posición y la responsabilidad original de administradores de la creación que Dios siempre intentó para nosotros.⁴

Por lo tanto, aunque la muerte substituidora de Cristo por los humanos pecadores es central para comprender por qué Cristo murió por nosotros, esta dimensión de la obra de Cristo es posible solamente debido a otra victoria más amplia que Cristo ganó en la cruz. Esto es lo que quiero decir al referirme a la dimensión de la victoria de la obra de Cristo en la cruz como primordial. Creo que recobrar un énfasis apropiado en esto es teológicamente crucial.

Entre otras cosas, si hemos de llegar a comprender bíblicamente el problema del mal, es importante que recobremos el énfasis de la guerra cósmica en la cruz. Uno de los aspectos del pensamiento occidental que casi ha incapacitado nuestros esfuerzos para reconciliar la existencia del mal con la creencia en un Dios omnipotente y omnibenevolente es que hemos tendido a comprender el mal y, por tanto, la solución de Cristo para el mal, centrándonos antropológica e individualmente. Por ejemplo, muchos teólogos, por tradición, han intentado explicar el mal cósmico apelando a las voluntades humanas solamente, y han intentado comprender el significado central de la cruz apelando a la salvación humana solamente.

Sin embargo, desde la perspectiva del Nuevo Testamento así como también desde la perspectiva de nuestra propia experiencia del mal, la existencia del mal supera en gran escala lo que cualquier apelación a la voluntad humana es capaz de explicar. Además, el significado de la obra de Cristo en la cruz supera en gran escala lo que realiza para los seres humanos.

El recobrar un énfasis bíblico sobre la dimensión cósmica de la cruz ampliará nuestra perspectiva y apreciación de la cura para el mal y, por lo tanto, ampliará nuestra perspectiva sobre la naturaleza del mal. Dentro de una visión del mundo de la guerra a gran escala, ni el mal ni su cura tienen que

ver en primer lugar con los seres humanos. Más bien trata, como veremos más adelante, sobre los agentes del libre albedrío («los poderes») cuyos poderes cósmicos e influencias son enormemente mayores que la influencia del libre albedrío de los seres humanos. Solamente cuando esto se comprenda, podremos llegar a una cosmovisión —una perspectiva bíblica— en la cual el mal no es una sorpresa y no trata del planeamiento y actividad de Dios y, por lo tanto, no es en ninguna ocasión dada un problema intelectual que no se pueda resolver.

Sujeción del enemigo. Algo de la centralidad del tema de la guerra en la Escritura, y especialmente de la dimensión de la guerra en la muerte de Cristo, se interpreta por el hecho de que la primera profecía mesiánica que se nos dio en la Biblia proclama que Cristo aplastará la cabeza de Satanás. Simbólicamente elaborando sobre el antagonismo natural entre las personas y las serpientes (véase el capítulo cuatro), el Señor le dice a la serpiente que acaba de engañar a Eva: «Pondré enemistad entre tú y la mujer, y entre tu simiente y la de ella; su simiente te aplastará la cabeza, pero tú le morde-rás el talón» (Gn 3:15).

Tal como se interpreta tradicionalmente, este versículo proclama que el Mesías finalmente terminará la larga lucha entre Dios y la serpiente aplastando su cabeza. Según Ralph Martin, esta interpretación data más atrás hasta el tiempo de la traducción de la Septuaginta, y se halla en muchos escritos rabínicos también.⁵ Una interpretación similar de este pasaje también parece estar detrás de un número de textos del Nuevo Testamento (p. ej., Ro 16:19-20; Heb 2:14; Ap 12) y, según algunos eruditos, está incluso detrás de la designación de Jesús como «Hijo del hombre» y de María como «mujer».⁶

Sin considerar cuánto de esta interpretación está o no vinculada a Génesis 3:15, es claro que en la interpretación del Nuevo Testamento Cristo vino a la tierra primordialmente para realizar lo que esta interpretación de Génesis 3:15 proclama: «para destruir las obras del diablo» (1Jn 3:8). La miseria y la esclavitud que la serpiente trajo primero al jardín del Edén en principio vino a terminar cuando la profecía dada en el jardín del Edén se cumplió. En la cruz la serpiente mordió el «talón» de Cristo (como se amplifica más adelante), pero fue Cristo quien finalmente aplastó la cabeza de la serpiente.⁷

Un pasaje relacionado con la guerra que se ha interpretado tradicionalmente como mesiánica es el Salmo 110:1. Allí David dice: «Así dijo el Señor a mi Señor: “Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies”».

En días de David era común que un rey simbolizara su conquista de otro reino usando el cuello del gobernador derrotado como un estrado (p.ej., Jos 10:24). Esta profecía está proclamando que el Mesías gobernaría «a la derecha» (es decir, con poder) de Dios hasta que hiciera eso con sus enemigos. El gobierno del Mesías, obviamente, trata de la subyugación de los enemigos.

La importancia de este pasaje para el Nuevo Testamento se refleja en el hecho de que ningún otro pasaje del Antiguo Testamento se menciona con tanta frecuencia.⁸ En un dicho hallado en los tres Evangelios sinópticos, Jesús se aplica indirectamente este versículo a sí mismo (Mt 12:44; Mr 12:36; Lc 20:43), y otras veces, a través del resto del Nuevo Testamento, se le aplica explícitamente a Cristo. En casi cada ocasión se asocia con la muerte y la resurrección de Cristo.

De ahí que en el primer sermón predicado a la naciente y nueva iglesia, Pedro proclame:

A este Jesús, Dios lo resucitó, y de ello todos nosotros somos testigos. Exaltado por el poder de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, ha derramado esto que ustedes ahora ven y oyen. David no subió al cielo, y, sin embargo, declaró: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies» (Hch 2:32-35)

Pedro concluye diciendo:

Por tanto, sépalo bien todo Israel que a este Jesús, a quien ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías. (Hch 2:36)

Pedro claramente destaca el significado de la muerte y resurrección de Cristo al centrarse en la forma en que cumple el Salmo 110:1. Al levantar a Cristo de los muertos, el Padre ha hecho de su Hijo «tanto Señor como Mesías», y ahora lo ha sentado «a su derecha» para que pueda reinar sobre sus enemigos hasta que estos se conviertan en su estrado.⁹ En este sentido la muerte y la resurrección de Jesús eran, para Pedro, en primer lugar y primordialmente, un acto de guerra.

Pablo expresa la misma convicción. En un pasaje que habla sobre la resurrección, escribe:

Pues así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos volverán a vivir. Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; después, cuando él venga, los que le pertenecen. Entonces vendrá el

fin, cuando él entregue el reino a Dios el Padre, luego de destruir todo dominio, autoridad y poder. Porque es necesario que Cristo reine hasta poner a todos sus enemigos debajo de sus pies. (1Co 15:22-25)

Como David Hay nota, «el reino de Cristo aquí está representado exclusivamente desde el punto de vista de subyugación de poderes a él». Añade: «Los poderes que están principalmente a la vista parecen ser los sobrenaturales». ¹⁰ La resurrección entronó a Cristo sobre cada «gobernante, autoridad y poder», y cuando finalmente estén «destruidos» (*katargueō*), la meta de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios se habrá logrado. ¹¹

Así como para Pedro, la muerte y la resurrección de Cristo fue para Pablo el acto de guerra fundamentalmente más decisivo iniciado por Dios contra todo lo que se le opone. Colocó a Cristo en una posición por encima de todos los poderes demoníacos, y él continuará batallando desde su posición exaltada hasta que cada uno de esos poderes sea destruidos, hasta que lo que ha logrado en principio a través de su muerte y resurrección se haya realizado como un acto completo.

De manera similar, el autor de los Hebreos nota que Jesús es superior a todos los poderes angélicos porque fue a él y no a ellos que el Padre le ofreció sentarse «a su derecha hasta que ponga a todos sus enemigos como estrado a sus pies» (1:13). Más tarde, fundiendo el tema de la cruz como un medio por el cual se hace la expiación por los pecadores, y el tema de la cruz como un medio por el cual Jesús viene a reinar sobre sus enemigos, este autor nota que ese entronizamiento ocurrió solo por el sacrificio que Jesús hizo en la cruz (Heb 10:12-13; cf. 1:3). De nuevo contemplamos que la muerte y resurrección de Jesús fueron medios por los cuales ganó la decisiva posición de ventaja sobre los enemigos de Dios.

A la luz de este antecedente, la evaluación del significado central del Salmo 110 para el Nuevo Testamento que Oscar Cullmann nos da se debe juzgar como algo justificado:

Nada explica más claramente cómo el concepto del presente señorío de Cristo y también de su consecuente victoria sobre los poderes angélicos están en el mismo centro del pensamiento cristiano primitivo que la frecuente cita del Salmo 110:1, no solamente en libros aislados, sino también en todo el Nuevo Testamento. ¹²

Sentado a la derecha de Dios. El tema del Mesías resucitado y reinando victorioso sobre sus enemigos, basado en el Salmo 110:1, también queda

presentada detrás de muchas de las referencias que se encuentran a través de todo el Nuevo Testamento sobre Cristo sentado «a la derecha de Dios». Cada una de ellas se refiere a la entronización de Cristo en una posición de fortaleza («a la derecha») y, por tanto, en posición sobre sus enemigos.

Por ejemplo, «Pedro y los otros apóstoles» proclaman que debido a que Jesús se levantó de los muertos, «Dios lo exaltó como Príncipe y Salvador, para que diera a Israel arrepentimiento y perdón de pecados» (Hch 5:31).

Por la muerte y resurrección de Jesús, el anterior «gobernante del mundo» ha sido «expulsado» (Jn 12:31) y un nuevo «Líder», legítimo, se ha entronizado en su lugar.¹³ Mientras que el gobernante anterior sostuvo a la humanidad en la miseria, el pecado y la esclavitud, este Líder ofrece «arrepentimiento y perdón de pecados» sin costo alguno. Cristo se convierte en nuestro «Salvador» porque se ha convertido en nuestro «Líder» echando fuera al antiguo «gobernante del mundo» por medio de su muerte y su resurrección.

Pablo tiene algo similar en mente cuando escribe que nadie puede condenar al creyente porque Jesús, quien ahora nos justifica, murió y resucitó, y ahora está sentado «a la derecha de Dios» (Ro 8:34), el mismo lugar desde el cual Satanás nos acusaba (Zac 3:1). Debido a que ahora rige desde su posición exaltada, Pablo dice que nada nos puede separar del amor de Cristo: «ni ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo porvenir, ni los poderes, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación» (Ro 8:38-39).

Como ya se ha reconocido en la literatura secundaria, el objetivo de este último pasaje es decir que cualquier forma posible de poder demoníaco quedó subyugado bajo el dominio de Cristo.¹⁴ Así es que mientras estos espíritus demoníacos tal vez puedan traer persecución, hambruna, peligro y muerte (Ro 8:35-36) —aún no han sido totalmente «destruidos» (1Co 15:24)— estos no pueden separar al creyente del amor de Dios. Cristo, reinando en el poder de Dios, asegura la posición de los creyentes en él (cf. Lc 10:18-20).

De la misma forma Pedro nota que el bautismo ahora salva a los creyentes «por la resurrección de Cristo, quien subió al cielo y tomó su lugar a la derecha de Dios, y a quien están sometidos los ángeles, las autoridades y los poderes» (1P 3:21-22).

La ordenanza del bautismo tiene significado, dice Pedro, no por su limpieza literal (v. 21), sino porque vincula al creyente con la muerte y la resurrección de Cristo. Lo más importante que la muerte y la resurrección de Cristo realizaron, vemos de nuevo, fue la subyugación de todos los otros

poderes que están bajo su dominio. En el bautismo, por lo tanto, los creyentes expresan y participan de la victoria cósmica de Cristo.¹⁵

De ahí también Pedro nota en ese mismo contexto cómo Jesús, tras su crucifixión, predicó a «espíritus» que habían estado encarcelados desde los días de Noé (3:18-19). Los antiguos gobernantes tenían a personas cautivas; el nuevo gobernante al parecer libera hasta a aquellos que estuvieron encarcelados antes de él llegar allí.¹⁶

A lo largo de renglones similares, Pablo pide que los cristianos de Éfeso lleguen al conocimiento de «la supereminente grandeza de su poder para con nosotros los que creemos», a lo que añade «según la operación del poder de su fuerza, la que operó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los lugares celestiales» (Ef 1:19-20, RVR).

Fue, de nuevo, a través de la muerte y resurrección que Jesús vino a sentarse en una posición de poder («a la derecha») del Padre. Como Karl Heim lo expone, la cruz fue «la disposición final de Dios sobre el poder satánico opuesto que se había levantado contra Dios».¹⁷ De ahí que Cristo esté ahora exaltado «en los lugares celestiales».

¿Dónde están esos «lugares celestiales»? Están, Pablo continúa diciendo, «muy por encima de todo gobierno y autoridad, poder y dominio, y de cualquier otro nombre que se invoque... y sometió todas las cosas bajo sus pies, y lo dio por cabeza sobre Todas las cosas a la iglesia» (1:21-22, RVR).

El punto está inequívocamente claro. Por la muerte y resurrección de Jesucristo, Dios despojó a Satanás y a todos los niveles de demonios de su poder (Col 2:15). Por lo tanto, Cristo ahora reina en el poder de Dios muy por encima de todos esos poderes demoníacos. Para expresar la tensión del «ya listo y todavía no» que caracteriza todo el Nuevo Testamento, Pablo aquí puede decir que «todas las cosas» ya están «bajo sus pies» aunque la real manifestación de esta verdad queda para el futuro. Pero el punto central sigue siendo: la obra de la cruz concierne el destronamiento de un gobernante cruel e ilegítimo y la restauración de uno legítimo y amoroso: Jesucristo. Cuando Jesucristo se reinstaure, todos los que están alineados con su gobierno, todos los que están «en Cristo», todos los que son su «novia» como parte de su «cuerpo», también se reinstaurarán a su posición correspondiente de autoridad. En una palabra, somos salvos porque él es victorioso.

De gloria en gloria. Varios pasajes clave del Nuevo Testamento expresan este concepto de la guerra de la cruz y la resurrección al unir la gloria de Cristo después de la resurrección con su gloria preexistente como Hijo de Dios. Tal vez el ejemplo más claro de esto se halle en Filipenses 2. Aquí,

como medio de aliento a la humildad entre los cristianos de Filipos, Pablo le dice a su congregación que sigan el ejemplo de Cristo, quien, aunque «siendo por naturaleza Dios», no consideró «ser igual a Dios». Más bien se despojó a sí mismo y tomó «la naturaleza de siervo». En verdad, contrastando con Adán, Cristo se hizo obediente al Padre hasta el punto de la muerte, «iy muerte de cruz!» (Fil 2:6-9). Por esta razón Pablo concluye:

Por eso Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, para que ante el nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre. (Fil 2:9-11)

Según este pasaje, lo primero que la muerte y la resurrección de Jesús realizaron fue entronizar a Cristo en el lugar donde le corresponde. Jesús siempre fue «de la misma naturaleza de Dios», según Pablo dice. Como Hijo divino y Creador del cosmos (Jn 1:1-3; 1Co 8:6; Col 1:15-17), se merece el más alto honor que se pueda dar. Pero no todo «en los cielos» o «sobre la tierra» y «debajo de la tierra» lo reconoce. En verdad, como hemos visto, gran parte de esos reinos ha estado luchando denodadamente en contra del señorío de Cristo. Esa rebelión, sin embargo, está llegando a su fin, escribe Pablo, por la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo. A través de estos medios ahora Cristo ha recobrado su señorío, y es sencillamente cuestión de tiempo que cada criatura en el cielo, sobre la tierra e incluso en el infierno, reconozca este hecho. Toda rodilla se doblará.¹⁸

El mismo tema se expresa en Colosenses 1:15-20. Aquí Pablo expresa el gobierno justo de Cristo sobre toda la creación diciendo que Cristo

es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque por medio de él fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, poderes, principados o autoridades: todo ha sido creado por medio de él y para él. Él es anterior a todas las cosas, que por medio de él forman un todo coherente (1:15-17).

Como Creador de todo, el Hijo de Dios es el justo gobernador de todo. Pero algunos de los «tronos», «dominios» «gobernadores» y «poderes» que Cristo creó, aparentemente han decidido pelear contra su señorío en vez de llevar a cabo sus funciones en armonía con este. Por ahora Pablo continúa diciendo que esos poderes necesitan «reconciliarse». Inmediatamente Pablo continúa ese himno de la creación con un himno de la redención.

Él es la cabeza del cuerpo, que es la iglesia. Él es el principio, el primogénito de la resurrección, para ser en todo el primero. Porque a Dios le agradó habitar en él con toda su plenitud y, por medio de él, reconciliar consigo todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las que están en el cielo, haciendo la paz mediante la sangre que derramó en la cruz. (Col 1:18-20)

La lógica de este pasaje está suficientemente clara. Aquél que creó todas las cosas está procurando de nuevo tener la supremacía sobre todas las cosas como «cabeza del cuerpo, la iglesia»; Él es la cabeza de su cuerpo por virtud del hecho de que se encarnó, derramó su sangre y se levantó de los muertos. A través de su muerte, y por medio de su cuerpo, finalmente va a «reconciliar consigo todas las cosas» incluyendo, aparentemente, los poderes demoníacos que hasta aquí se han opuesto a él.

Hay varias cosas dignas de mención en este pasaje. Primero: una vez más enfatiza que el punto focal de que la muerte y la resurrección de Jesús estaba finalizando la guerra cósmica entre él mismo y sus enemigos. Así como se muestra a través de todo el Nuevo Testamento, este es el propósito primordial de la muerte y resurrección de Cristo. Segundo: este pasaje enfatiza el papel que juega la iglesia como su «cuerpo» al traernos esta realidad escatológica. La iglesia está llamada a llevar a cabo el ministerio de Jesús y a manifestar la victoria de la cruz a un mundo que todavía está bajo la esclavitud de fuerzas hostiles. Tercero: Pablo aquí presenta el fin de la exaltación de Cristo como una reconciliación. A través de su muerte en la cruz, Cristo «hace la paz» donde otrora había guerra.

Una pregunta difícil es cómo vamos a acoplar esta reconciliación cósmica con la enseñanza de Pablo que dice en otra parte que los enemigos cósmicos hostiles de Dios serán «destruidos» (1Co 15:24), y la enseñanza general del Nuevo Testamento, de que los enemigos de Cristo serán estrado de sus pies. Algunos usan este pasaje para apoyar cierta forma de universalismo, y simplemente deciden que otros pasajes que parecen enseñar otra cosa, o son provisionales (es decir, están hablando sobre un tiempo que antecede al final) o simplemente están menos inspirados. Tal posición le atribuye a Pablo una inconsistencia más bien seria y socava una fuerte perspectiva de inspiración bíblica.

Aquí no podemos ni necesitamos embarcarnos en el difícil asunto de la perspectiva escatológica del Nuevo Testamento. Sencillamente note que no es evidente que la «reconciliación», como Pablo la usa aquí, y la «redención», tal como la usa Pablo y otros autores del Nuevo Testamento, son

conceptos equivalentes.¹⁹ Entonces, en lugar de decir que al fin todas las cosas se reconciliarán con el señorío de Cristo, Pablo sencillamente dice que nada podrá oponerse efectivamente a ese señorío. Hay «paz» a través del cosmos de Cristo porque todo está colocado en su lugar correspondiente. En el caso de los irredentos poderes hostiles de las tinieblas, ese lugar se halla debajo de los pies de Cristo.

De todos modos, de nuevo queda claro que los medios centrales por los cuales el Creador recuperó la supremacía en su creación fueron muriendo en la cruz y resucitando de los muertos. Tal como la iglesia posapostólica admitió universalmente, este es el significado primordial del sacrificio de Cristo. La cruz fue un evento cósmico que derrotó a los enemigos de Dios, entronizó al Hijo de Dios, y por ese medio, en principio liberó a todo el cosmos de su esclavitud a un gobernante maligno ilegítimo. Como lo expresa Robert Roth: «La expiación entre el Dios creador y sus rebeldes criaturas incluye ante todo una victoria sobre el adversario y luego la liberación, adopción, purificación, renovación, justificación, santificación y finalmente la resurrección de los muertos».²⁰

Contrario a la forma dominante en la que se ha interpretado desde tiempos de Anselmo, entonces la muerte y la resurrección de Jesús no concernían simplemente, o incluso primordialmente a Dios reconciliando la humanidad consigo mismo, aunque es cierto que también realizó esto. Más bien concernía, como Heim lo expone, primordialmente «el derrocamiento del poder diabólico, la enemistad mortal con Dios».²¹ También concierne todo lo demás que tiene que ver con la salvación, porque esto es lo primero y lo principal del asunto».

La liberación del diablo

Aunque el concepto de que el significado central de la cruz, que fue la de «destruir las obras del diablo» (1Jn 3:8) puede ser no convencional, al menos desde el tiempo de Anselmo, nos debería sorprender que este no fuera el caso, dada la centralidad del tema de la guerra que ya hemos observado que corre a través del ministerio de Jesús (en los capítulos seis al ocho). El único motivo que unifica todos los otros aspectos del ministerio de Jesús es su misión de extender el reino de Dios haciendo retroceder el reino de las tinieblas. Nos debería impresionar como algo peculiar si la muerte y la resurrección de Jesús no se entendieran del modo más fundamental a la luz de esto también. En verdad, como hemos visto, el propio Jesús anticipó la interpretación de esa guerra cuando habló de su muerte como «rescate»

(Mt 20:28; Mr 10:45) y la presentó como la «meta» de su ministerio de exorcismo y sanidad (Lc 13:32).

Cuando el resto del Nuevo Testamento, aparte de los Evangelios, destaca la muerte de Cristo que desarma y destruye al diablo y por ese medio restaura en su trono correspondiente a Cristo como Creador y Salvador del mundo por encima de todos los poderes y autoridades que se le oponen, sencillamente está hablando de un modo coherente con lo que ya hemos aprendido sobre el ministerio de Jesús en los Evangelios. Ahora debemos añadir que coherente con los Evangelios está la presentación que el Nuevo Testamento hace de nuestra salvación, siendo primordialmente el resultado de que Cristo llevó a cabo con éxito la hazaña de su guerra cósmica. Cristo echó fuera demonios y sanó a los enfermos para establecer el reino de Dios contra el reino de las tinieblas, y las personas que lo recibieron fueron benefactores de esa misión. Así, pues, es a través del Nuevo Testamento: la salvación está interpretada de la forma más fundamental como el resultado directo de la victoria de Jesús sobre los poderes de las tinieblas por medio de su obra en la cruz. En otras palabras, la victoria cósmica de Cristo da por resultado nuestra salvación personal.

La victoria de Cristo aplicada a nosotros. El patrón básico hallado a través de todo el Nuevo Testamento cuando habla de nuestra salvación en Cristo, es en primer lugar declarar lo que Cristo realizó en el ámbito cósmico y luego presentar lo que eso significa para nosotros. El patrón que enfatiza el punto de la significación central de la cruz se halla en el hecho de que por medio de ella Cristo ganó la batalla cósmica contra Satanás. Su significado antropológico es la consecuencia de ello.

Para dar unos cuantos ejemplos, vimos sobre cómo Pablo, al escribir a los colosenses, presentó la muerte y la resurrección de Cristo como un medio por el cual aquel que por naturaleza debería reinar supremamente, llega a reinar supremamente, sobre todas las fuerzas cósmicas que puedan resistirlo y contra ellas. Toda la creación viene de Cristo y existe por Cristo, y ahora, debido a su muerte y resurrección, es solo cuestión de tiempo antes de que finalmente reconcilie su creación —incluyendo a sus oponentes— a él mismo (Col 1:15-20).

Solo hasta después que esa dimensión cósmica de la cruz se destaca, Pablo no vuelve a hablar sobre lo que eso significa para los creyentes. Inmediatamente después de declarar que Cristo ha hecho posible la paz cósmica «mediante la sangre que derramó en la cruz» (v. 20), Pablo añade:

«En otro tiempo ustedes, por su actitud y sus malas acciones, estaban

alejados de Dios y eran sus enemigos. Pero ahora Dios, a fin de presentarlos santos, intachables e irreprochables delante de él, los ha reconciliado en el cuerpo mortal de Cristo mediante su muerte» (vv. 21-22).

Este pasaje presenta claramente nuestra reconciliación con Dios como un aspecto de la reconciliación cósmica con Dios realizada por medio de la cruz. La conquista cósmica, pudiera decirse, lógicamente le precede a la aplicación antropológica. La implicación de la conquista cósmica para nosotros es que somos considerados «irreprochables» o libres de acusación. Debido a que nuestros pecados han sido expiados, el «acusador» no tiene más alegación sobre nosotros, y, por lo tanto, somos libres (Ro 8:1, 31, 33; Col 2:13-15). Pero es crucial notar que esa libertad es la función de una entronización victoriosa, el significado de lo cual sobrepasa mucho a lo que hace por nosotros. La cruz y la resurrección son antropológicamente significantes solo porque tienen en primer lugar una significancia cosmológica.

Sencillamente no podemos captar la profundidad del significado de la cruz y la resurrección mientras que estemos restringiendo nuestra perspectiva sobre lo que han realizado por nosotros. Tampoco comprenderemos el mal de lo que la cruz y la resurrección en principio vencieron mientras estemos restringiendo nuestra perspectiva del mal humano. El concepto empobrecido del mal y un concepto deficiente sobre la obra de Cristo van tomados de las manos. Ambos son completamente inteligibles solo como realidades cosmológicas, y solo cuando se relacionan con la guerra espiritual.

El mismo patrón se halla en Efesios 1:22-2:8. Primero Pablo alaba a Dios por el despliegue de la «supereminente grandeza de su poder» (1:19, RVR) al levantar a Jesús de entre los muertos (1:19-20). Este acto es el que llevó a sentarse a Cristo «a la derecha» y lo entronizó «en los lugares celestiales, sobre todo principado y autoridad» (1:21). De ahí que ese acto trajera la victoria final de Dios, porque por medio de este Dios «sometió todas las cosas bajo sus pies» (1:21).

Luego de hablar de la dimensión cósmica de la resurrección de Cristo, Pablo se vuelve para aplicarla al estado de los creyentes: «En otro tiempo ustedes estaban muertos en sus transgresiones y pecados, en los cuales andaban conforme a los poderes de este mundo. Se conducían según el que gobierna las tinieblas, según el espíritu que ahora ejerce su poder en los que viven en la desobediencia» (Ef 2:1-2).

Lo supiéramos o no, los creyentes estábamos «muertos» en nuestros pecados y esclavizados por «el príncipe de la potestad del aire», al igual que

todos los incrédulos de ahora, según Pablo. Por lo tanto, impulsados «por nuestros deseos pecaminosos, siguiendo nuestra propia voluntad y nuestros propósitos. Como los demás, éramos por naturaleza objeto de la ira de Dios» (2:3). Éramos parte de un reino condenado, bajo un gobernante diabólico, y estábamos encaminados hacia la destrucción.

Pero por medio de la resurrección, Pablo dice, Cristo ha vencido ese reino junto con su diabólico gobernante, y por lo tanto, no somos más esclavos. Verdaderamente, no solo dejamos de estar bajo la autoridad de Satanás, sino que en Cristo estamos muy por encima de todo eso. Porque Dios «nos resucitó y nos hizo sentar con él en las regiones celestes... en Cristo Jesús» (2:4-6).²² Por el «gran amor» de Dios y su «gracia» cada creyente ha sido «salvo» del «príncipe de la potestad del aire» y se le ha dado la heredad que pertenece a Cristo (Ef 2:7-9; cf. 1:7, 14). Nuestro estado fundamental ha cambiado. Cada cual es una «nueva creación. ¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!» (2Co 5:17).²³

Para cumplir nuestro objetivo, lo más importante que debemos notar aquí es que todo lo que se ha dicho del creyente en el sentido antropológico, se ha basado en lo que ya se ha dicho sobre Cristo a escala cósmica. Nuestra salvación es una función realizada por el señorío de Cristo, y su señorío es una función de su victoria «muy por encima de todo gobierno y autoridad, poder y dominio, y de cualquier otro nombre que se invoque, no sólo en este mundo sino también en el venidero» (Ef 1:21). Se nos permite, por la gracia de Dios, tomar participación en esa victoria cósmica que Cristo ha realizado por medio de la cruz. Hay muy literalmente un nuevo Rey en el trono. Y todos los que sencillamente reconozcan su reinado, tienen parte en ese reino de gracia e incluso en su autoridad poderosa sobre las fuerzas opositoras. Reinaremos con Cristo sobre toda la tierra (Ap 5:10; cf. Mt 19:28; Lc 22:28-30; 2 Ti 2:12; Ap 3:21; 20:4-6; 22:5). Por fin se cumplirá nuestra comisión en el pacto de la creación para regir en la tierra (Gn 1:26-31).

Podemos continuar. En otra parte en Efesios, Pablo nos dice que nuestra participación en la victoria de Cristo es en sí parte de un propósito cósmico que Dios estaba planeando a través de la cruz. Con respecto a la predicción del Evangelio, Pablo escribe que el intento de Dios era para que «se dé a conocer ahora, por medio de la iglesia, a los poderes y autoridades en las regiones celestiales, conforme a su eterno propósito realizado en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ef 3:10-11).

El caso parece ser que el Señor nos está usando a nosotros (la iglesia),

los benefactores terrenales de su victoria cósmica, para que despleguemos ante la sociedad angélica de los reinos celestiales, incluyendo a los ahora derrotados poderes, la grandeza de la sabiduría del Creador al derrotar a sus enemigos.²⁴ Nosotros, que antes éramos cautivos del poder satánico, ahora somos los mismos que proclamamos su derrota. La iglesia es, por así decirlo, el «caso de trofeo» eterno de gracia. Existimos para la eterna «alabanza de su gloriosa gracia» (Ef 1:6; cf. el v. 12). Y somos así porque evidenciamos la brillantez y el poder de Dios al efectuar la destrucción de sus enemigos y, por ende, la liberación de su pueblo.²⁵

A un nivel estrictamente natural, este plan parece absurdo. Porque es sencillamente obvio que la iglesia esté, como siempre lo ha estado, llena de todo aquello que de ningún modo glorifica a Dios. Seamos sinceros: la iglesia siempre ha sido una institución muy humana y muy caída, exhibiendo la carnalidad, las pequñeces, la estrechez, el egocentrismo y las tendencias del poder abusivo que caracteriza a todas las caídas instituciones humanas. Superficialmente apenas nos parecemos a los trofeos que Dios hubiera querido mostrar.

Sin embargo, lo que debemos comprender es que lejos de descalificarnos de ese servicio divino, esta incongruencia radical entre cómo se ve la iglesia y el uso que Dios le da, es precisamente la razón por la que Dios la usa. La iglesia proclama sin ambigüedad la gloria de Dios a la sociedad angélica, y especialmente a los principados y potestades derrotados, precisamente por carecer obviamente de alguna «gloria» propia que proclamar. La misma debilidad y vulnerabilidad de la iglesia es lo que despliega la fortaleza de Dios al liberarnos y usarnos para completar sus batallas (2Co 12:7-10). Los enemigos de Dios son objeto de burla (Col 2:15) al usar a sus propios antiguos esclavos para concluir la guerra.

Esto es congruente con la forma en que Dios ha obrado a través de la historia. Siempre ha decidido usar las cosas insensatas y débiles del mundo para derrocar a los «sabios» y «fuertes» del mundo que le resisten (1Co 1:18-30). Así, pues, por la misma razón que Dios escoge matar a una multitud de filisteos con la «tontería» del hueso de una quijada manejada por un hombre de carácter cuestionable (Jue 15:15), por la misma razón que Dios escogió matar a Goliat con la «tontería» de una piedra tirada por un pastorcito (1 S 17:45-52), y por la misma razón que Dios escogió salvar al mundo por la «insensatez» de la predicación sobre un judío carpintero crucificado en el primer siglo (1Co 1:18)), también el Señor ahora decide llevar a cabo su golpe de gracia del enemigo por la insensatez de su iglesia, com-

puesta de esas personas débiles, luchadoras e imperfectas cuya única condición que reúnen para librar la guerra es la de haber aceptado la invitación de gracia del Señor para liberarlos.

La iglesia no es solo una benefactora de la victoria cósmica de Cristo, sino que también está llamada a representar un papel cósmico importante en la victoria de Cristo. Nosotros, la iglesia, con toda nuestra insensatez, estamos llamados a manifestar sobre la tierra y en el cielo el ministerio de edificación del reino de Cristo, tomando lo que ya es cierto en principio por causa de lo que ha hecho, y manifestándolo como una realidad ya realizada por lo que hacemos. De este modo «la sabiduría de Dios en toda su diversidad» se le declara a los principados y poderes.

Esta sabiduría que hemos de manifestar obviamente incluye la liberación de los seres humanos del reino de Satanás (Col 1:13), y por eso hemos de estar vitalmente interesados en salvar las almas individuales. Pero en contraste con demasiado pensamiento cristiano conservador moderno, la salvación de los individuos no agotan el contenido de lo que concierne a la iglesia al proclamar la múltiple sabiduría de Dios. Por el contrario, como hemos visto, la sabiduría se revela en Cristo Jesús; la misma sabiduría que debemos proclamar, fue cósmica antes de ser antropológica.

Al igual que nuestra redención es una característica de los más amplios logros cósmicos de Cristo, también la pasión de la iglesia por salvar a los individuos debe ser la característica de nuestra carga en manifestar la victoria de Cristo sobre sus enemigos cósmicos en todas las áreas de la vida. Por ejemplo, en vista de que parte de la meta de Dios siempre ha sido la de restaurar a los humanos al lugar que les corresponde como administradores (no tiránicos) de la tierra, ya que Cristo en principio ha cumplido esto al liberarnos del señorío de Satanás, y en vista de que se entiende a través de la Escritura que la restauración de la naturaleza es una de las dimensiones de la visión escatológica de Dios, la iglesia apenas puede descartar asuntos ecológicos como si estuviera fuera de los parámetros de sus intereses «espirituales». Muy por el contrario, a través de la oración y el activismo somos llamados a «maldecir lo maldito» y a liberar la tierra de toda forma de opresión destructiva física y espiritual, o más bien manifestar la verdad de que la tierra está en principio liberada de tal opresión. Los corruptos guardianes angélicos de la naturaleza han sido derrotados, y es tiempo de que la iglesia lo proclame.

Así también, en vista de que Cristo, en principio, ha derrotado a los «dioses» caídos (a los principados y potestades) que por edades han inspirado la

injusticia, la crueldad y la apatía hacia los débiles, los pobres, los oprimidos y los necesitados (véase el Sal 82), la iglesia apenas puede llevar a cabo su misión de manifestar en la tierra y en el cielo la victoria de Cristo sobre esos dioses sin tomar solo esas causas como parte central de su misión. No podemos, en verdad, bifurcar más los asuntos sociales y la salvación individual que lo que podemos bifurcar las dimensiones cósmicas y antropológicas de la obra de Cristo en la cruz.

Para citar otro ejemplo diremos que si Cristo en la cruz verdaderamente ha derribado la pared racial de separación que ha dividido en grupos a las personas (Ef 2:11-22), y si su Espíritu ahora procura manifestar esto revirtiendo los efectos de la catástrofe en la torre de Babel (Hch 2:5-12), entonces la iglesia no tiene otra opción que la de manifestar la realidad de que se compró el perdón de nuestros pecados individuales en la cruz. En otras palabras, que el racismo terminado debe demostrarse en la iglesia —a nuestra cultura y frente a los ahora derrotados poderes espirituales del racismo— como lo es la verdad del Evangelio de que la condenación personal ha terminado.

Esta es la parte que nos toca desempeñar en la guerra espiritual. Proclamamos la verdad de Cristo orando por esta, proclamándola y lo más importante aun, demostrándola. No debemos aceptar con serena y bondadosa resignación los aspectos del mal de nuestro mundo como si «vinieran de la mano del Padre». Más bien, siguiendo el ejemplo de nuestro Señor y Salvador, y yendo hacia delante con la confianza de que en principio ya ha derrotado a sus enemigos y los nuestros, hemos de rebelarnos contra los aspectos malignos de nuestro mundo como si vinieran de la mano del diablo. Nuestra rebelión ha de ser amplia, —como la amplitud del mal que procuramos confrontar— y tan amplia como la obra de la cruz que procuramos proclamar. Doquiera que haya destrucción, odio, apatía, injusticia, dolor o desesperanza, ya sea concerniente a la creación de Dios, a algún aspecto estructural de la sociedad, o el aspecto físico, psicológico o espiritual del individuo, debemos proclamar con la palabra y los hechos los poderes malignos, que deben ser: «Estás derrotado». Al igual que Jesús, lo proclamamos demostrándolo.

La divina comedia. Otra dimensión de la «sabiduría de Dios en su rica variedad» que no hemos considerado aún es una dimensión del evangelio que raramente se discute con seriedad en los círculos cristianos de hoy día (especialmente entre los protestantes). Pero fue un aspecto significativo en la proclamación durante la época del Nuevo Testamento, y desempeñó un

papel vital en la teología de la iglesia posapostólica primitiva. Nuestra propia apreciación de la rica variedad de la sabiduría de Dios se aumenta al recuperarla.

Me refiero a la perspectiva prevaleciente de la iglesia primitiva de que en la muerte y la resurrección de Cristo, Dios le ganó en astucia a Satanás y a sus legiones con el resultado de que finalmente trajo su propio fallecimiento. «Ninguno de los gobernantes de este mundo la entendió, porque de haberla entendido no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1Co 2:8).

Tal vez cegados por su incapacidad de comprender el amor, incluso aquellos demonios que parecían conocer quién era Jesús, no pudieron comprender por qué él había venido a la tierra (Mr 1:24; 5:7; Lc 8:21), una ignorancia en la que aparentemente también tomaban participación los más altos poderes demoníacos («los gobernadores de esta era»). Desde que falló miserablemente su primer intento en el desierto de tentar a Jesús para hacer que colaborara con su reino maligno, Satanás, junto con sus gobernantes, aparentemente se dispusieron a capturar lo que pensaban que fuera un momento de vulnerabilidad (es decir, el Hijo es ahora humano) e hicieron que crucificaran a Jesús. En verdad, según la declaración de Juan, Satanás poseyó a Judas con el expreso motivo de incitarlo a traicionar a Jesús y así llevar a cabo la crucifixión (Jn 13:27).

Sin embargo, la mayor ironía de toda la historia es que Satanás y sus esbirros estuvieron todo el tiempo haciéndole el juego a Dios, pensando precisamente que estaban dando un duro golpe contra él. Pero con ingenioso ataque de planeamiento militar, Dios pareció haber engañado a Satanás y mediante este gesto fueron ellos quienes estaban firmando su propia sentencia de muerte. Dios planeó la cruz, pero «los gobernantes» la llevaron a cabo y gracias a esos gobernantes contrariados, trajo la victoria —no de Satanás— sino la de Cristo.

Parece que Dios usó la insaciable voracidad de Satanás al desear más (es decir, su deseo de capturar al Hijo) para quitarle a Satanás lo que ya había adquirido (a sus cautivos). La «insensatez» de la cruz así convirtió en insensatos a los oponentes de Dios, y demostró la sabiduría de Dios al liberar a sus hijos de la cautividad. Como vimos anteriormente, por toda la eternidad esos hijos liberados declararán a todos los «poderes» la múltiple sabiduría de Dios que hizo escarnio de los oponentes a Dios, que los liberó de sus pecados, que los empleó con toda su fragilidad para terminar su obra de guerra, y que convirtió a estos otrora esclavos en coherederos del trono de Dios sobre toda la tierra.

Esta interpretación fue la manera más popular en que la iglesia apostólica primitiva pensaba en el significado de la guerra de la cruz y la resurrección. A veces llamada la «teoría del anzuelo de pescar», presentó a Cristo como una «carnada» que Dios usó para «pescar» a Satanás. La teoría a veces llegó a ser notablemente extravagante, al presentar a Dios como engañosamente ofreciéndole a Cristo a Satanás como «rescate» por sus hijos, pero solo para volverlo a recuperar. Sin embargo, aunque con frecuencia una cantidad de fantasía se mezclaba con la concepción, y aunque la manera en la cual esta «astucia que le superó» estuvo a veces articulada, expresaba una perspectiva menos que ideal de Dios (es decir, Dios fue engañoso), el concepto central es bíblico. Dios usó el mal de Satanás para traer el propio fallecimiento de este. Esto es precisamente lo que constituye una dimensión central de «la sabiduría de Dios, secreta y escondida».

Esta interpretación de 1 Corintios 2:8 no es unánime. Una minoría de eruditos alega que el término *archontōn* en este pasaje se refiere a los gobernantes humanos.²⁶ El caso de ellos se propone en uno o más de tres líneas de pensamientos a los cuales hacemos bien en referirnos brevemente.

Primero: muchos señalan que el plural *archontōn* no se usa en ningún otro lugar para referirse a seres demoníacos en el Nuevo Testamento. Segundo: algunos alegan que el contexto inmediato se ajusta mejor a los gobernantes humanos que a los demoníacos. Tercero: otros alegan que la interpretación de *archontōn* como gobernantes humanos es más coherente con las enseñanzas del Nuevo Testamento como un todo, ya que en otras partes los demonios se presentan como seres que saben quién era Jesús.

Ninguno de estos argumentos es fuerte en mi estimación.²⁷ Con respecto al primer argumento de que el plural de *archōn* no se usa en más ningún otro lugar para referirse a seres demoníacos en el Nuevo Testamento, debemos considerar cuatro refutaciones.

- ☐ Es cierto que el singular *archōn* se refiere a seres demoníacos (Satanás) numerosas veces (p. ej., Mr 3:11; Jn 12:31; 14:30; 16:11; Ef 2:2), lo cual es suficiente para mostrar que el uso de un plural de este término para referirse a poderes demoníacos podría ser enteramente posible.
- ☐ Una forma del plural de *archē* se usa varias veces para referirse a seres demoníacos (Ef 3:10; 6:12; Col 1:16; 2:15), y aún nadie ha demostrado que *archē* y *archōn* difieren precisamente en que la forma del plural de este último, pero no del primero, se puede referir solo a gobernantes humanos. Además, el uso del plural *archē* en el Nuevo Testamento es suficiente para mostrar que el Nuevo Testamento no tiene reservas

teológicas a la cual referirse para indicar pluralidad de poderes demoníacos como «gobernantes». Esto claramente abre la posibilidad de comprender *archontōn* para referirse o al menos incluir, solamente a tales «gobernantes» sobrenaturales.

La muestra de palabras en el Nuevo Testamento es tan pequeña que siempre es peligroso dar importancia a la ausencia de una forma de una palabra en particular dentro de esta colección literaria. La misma lógica que prohibiría el uso de *archontōn* para referirse a los gobernantes demoníacos en 1 Corintios 2:6-8 también descartaría la interpretación de Mateo 8:31 para referirse a «demonios» simplemente porque ese es el único lugar donde el plural de *daimōn* (como opuesto a la forma más usual de *daimonion*) se usa. Pero por obvias razones nadie argumenta de esta manera concerniente a ese uso de la forma singular.

Finalmente, un precedente para la interpretación de 1 Corintios 2:6-8 refiriéndose a seres demoníacos se halla en la traducción de la Septuaginta de Daniel 10:13. Aquí se dice que Miguel es el ángel en jefe entre los «gobernantes» (*archontōn*). Lo que es más, un precedente para comprender *archontōn* de esta forma se halla en escritos de los padres posteriores de la iglesia.²⁸ En verdad, es difícil comprender cómo surgieron las teorías del «anzuelo» y el «engaño» de la expiación, sin contar con la forma en que llegaron a predominar a menos que *archontōn* en 1 Corintios 2:8 fuera tomada para referirse a principados demoníacos y poderes por los padres de la iglesia primitiva.

Los argumentos segundo y tercero contra la interpretación de *archontōn* para referirse a gobernantes demoníacos son aun más débiles. El contexto literario inmediato, el contexto teológico más amplio paulino y la enseñanza general del Nuevo Testamento favorecen la interpretación de *archontōn* para referirse a poderes demoníacos. Considere los siguientes cinco argumentos:

- Es verdad que en las siguientes referencias de Pablo a *archontōn* él procede a contrastar rápidamente a «aquellos que son espirituales», que comprenden la sabiduría de Dios, con «aquellos que no son espirituales» para quienes la sabiduría de Dios es «insensatez» (1Co 2:14-15). Pero esto en sí no implica que tenga en mente solo a los gobernantes humanos en 2:6-8. El contraste más fundamental que se ha hecho a través de este pasaje está entre «el espíritu del mundo» y «el Espíritu que es de Dios» (2:12). Como en Juan, para Pablo las divisiones humanas

ejemplifican divisiones espirituales más fundamentales. Satanás es, para Pablo, «el espíritu que ahora ejerce el poder en los que viven en desobediencia» (Ef 2:2) y «el dios de este mundo» que ha «cegado las mentes de los incrédulos» (2Co 4:4). Dada esta perspectiva, es difícil no suponer que Pablo tenga en mente tanto a humanos impíos como a seres demoníacos cuando habla de «los gobernantes de este siglo».

- ☐ La interpretación de *archontōn* incluyendo a los gobernantes demoníacos se ajusta mejor con la orientación apocalíptica del pensamiento de Pablo. El estado político que está en guerra con Dios (demostrada en la crucifixión de su Hijo) es un estado que está significativamente controlado por poderes que están en guerra con Dios. Como un número de comentaristas ha notado, tal interpretación de 1 Corintios 2:6-8 está completamente de acuerdo con el contexto apocalíptico.²⁹
- ☐ Por el contrario, la interpretación de *archontōn* para referirse solo a gobernantes humanos parece un tanto rara, especialmente cuando la leemos en este contexto apocalíptico. Tal interpretación aunque de acuerdo con las sensibilidades modernas, ofrece más significado y autonomía con los poderes políticos que lo que el pensamiento apocalíptico judío estaba usualmente inclinado a ofrecer. Pero incluso más allá de esto, la vinculación entre los poderes terrenales y la sabiduría de Dios parecen ser exagerados en esta interpretación. Como Conzelmann expone sucintamente la pregunta: «¿Qué tendrían los poderes terrenales que ver con la sabiduría sobrenatural?»³⁰ Si *archontōn* aquí se refiere meramente a gobernantes terrenales, parece que estamos haciendo una comparación disparaja. Expuesto de otra manera, ¿por qué Pablo u otra persona esperaría que los gobernantes terrenales paganos conocieran la sabiduría de Dios? ¿Por qué pensaría él que si hubieran conocido esa sabiduría, no hubieran crucificado a Jesús?
- ☐ Además, es difícil comprender cómo «los gobernantes de este siglo... terminarían en nada» (1Co 2:6), y están obrando así porque ignorantemente crucificaron al Señor de gloria, si es que estos gobernantes fueran meros seres humanos. A la luz de la firme enseñanza de Pablo sobre cómo la muerte y la resurrección de Jesús es un medio por el cual los oponentes espirituales de Dios serán finalmente destruidos, es mucho más fácil interpretar *archontōn* como refiriéndose primordialmente a poderes demoníacos (y a autoridades humanas solo como expresiones de ese reino demoníaco).
- ☐ Finalmente, el hecho de que los Evangelios sinópticos presentan a

demonios a veces conociendo quién es Jesús, apenas cuenta en contra de la interpretación de 1 Corintios 2:6-8 como incluyendo poderes demoníacos. Después de todo, no fue «el Señor de gloria» a quien los «gobernantes» no conocían, según Pablo. Más bien fue «la sabiduría de Dios secreta y escondida» (2:6). Como en los Evangelios sinópticos, los poderes demoníacos saben muy bien quién es Jesús. Lo que no pueden comprender es la secreta sabiduría de Dios al enviarlo a la tierra. De ahí que los demonios en los Evangelios sinópticos pregunten continuamente: «¿Por qué has venido?» Así podemos imaginarnos que fue precisamente por esa ignorancia que inocentemente desempeñaron un papel en el plan maestro de Dios, un plan que aparentemente con sabiduría anticipó su ignorancia. Así es que esta interpretación de 1 Corintios 2:6 y 8 cuadra perfectamente con los Evangelios e incluso arroja más luz sobre estos.

Por lo tanto concluyo que tenemos toda la razón para interpretar a Pablo en este pasaje como enseñando que fueron los poderes demoníacos los que en última instancia estuvieron detrás de la crucifixión de Jesús, y que al hacerlo, esos poderes inocentemente desempeñaron un papel en las manos de Dios. Porque al crucificar al Señor de gloria, Satanás y sus legiones sellaron su propia condenación (cf. Col 2:14-15).

El hombre fuerte se ata y los cautivos se liberan. Vemos, entonces, que parte de la sabiduría que la iglesia debe proclamar —y tal vez parte de lo que el propio Cristo proclamó (*kēryssō*) cuando, según la tradición dominante, descendió a «las prisiones» para anunciar su victoria a los espíritus rebeldes (1P 3:19-20)— es que Dios preparó la destrucción del imperio de Satanás haciendo que él mismo fuera devorado por su propio mal. La cruz y la resurrección eran los medios centrales de su caída, y Dios usó al propio Satanás para hacerlo suceder.

Esta historia brillante sobre los poderes rebeldes por medio de la insensatez de la cruz está en el centro de todo lo que concierne al Nuevo Testamento. Es ciertamente la presuposición de cada aspecto del significado antropológico de la cruz. Ahora añadimos que es la presuposición de cada aspecto de la vida cristiana, porque la vida cristiana es, a la larga, simplemente la vida que se vive para manifestar la verdad de lo que Cristo logró.

Por ejemplo, Juan escribe que debido a que Cristo ya ha vencido a Satanás, quien finalmente está detrás de todo pecado (1Jn 3:8; 12; 4:3, etc.), los creyentes también pueden «vencer al maligno» (1Jn 2:13-14) y vivir

libres de pecado (Jn 3:6, 9; 5:18). Ahora, podemos vencer a «la serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás, y que engaña al mundo entero» porque estamos en guerra con él «por medio de la sangre del Cordero y por el mensaje del cual dieron testimonio» (Ap 12:9, 11). Nuestra libertad y nuestra victoria, como vemos de nuevo, dependen de la sangre vertida por Cristo y, por ende, su victoria sobre Satanás, nuestro gobernante anterior.

El autor de Hebreos expresa la misma prioridad cuando escribe que Cristo tomó participación en nuestra humanidad «mediante la muerte —es decir, al diablo—» (2:14). La consecuencia de esto, añade, es para «liberar a todos los que por temor a la muerte estaban sometidos a la esclavitud» (2:15). Antes de que las cadenas de la muerte pudieran ser rotas, el «hombre fuerte» que nos tiranizaba con ellas tuvo que ser «atado» (Mt 12:29) o «destruido». Antes de que aquellos que estaban en prisión en su reino pudieran ser liberados, él tenía que ser atado. Esto es precisamente lo que la muerte de Cristo logró. Para declararlo en palabras de Juan, la cruz expulsó al «príncipe de este mundo» (Jn 12:31) y lo condenó (16:11) [lo juzgó]. El resultado: Para todos los que lo reciban, significa libertad.³¹

Este concepto de la salvación como liberación de Satanás se expresa claramente en la comisión del Señor al recién convertido Saulo de Tarso:

Te libraré de tu propio pueblo y de los gentiles. Te envío a estos para que les abras los ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios, a fin de que, por la fe en mí, reciban el perdón de los pecados y la herencia entre los santificados. (Hch 26:17-18)

A la luz de la derrota de Satanás por causa de la cruz, la proclamación de las buenas nuevas significa la oportunidad que se le da a las personas para que «escapen de la trampa en que el diablo los tiene cautivos, sumisos a su voluntad» (2 Ti 2:26).³² Cuando ellos reciben la vida de liberación en Cristo en sus vidas, son liberados «del presente siglo malo» (Gá 1:4, RVR), perdonados de sus pecados y hechos justicia por la sangre de Jesucristo.

Así, pues, Pablo puede alentar a los cristianos de Colosas a dar gracias al Padre, quien «los ha facultado para participar de la herencia de los santos en el reino de la luz» (Col 1:12). Luego les dice que esta condición se debe a que «él nos libró del dominio de la oscuridad y nos trasladó al reino de su amado Hijo, en quien tenemos redención, el perdón de pecados» (1:13-14).

Lo que nos «capacita» para participar en la herencia de los santos es el hecho de que nuestra esclavitud anterior al hombre fuerte se abolió.

Satanás ha sido derrotado, y el pecado que le dio la autoridad sobre nosotros se canceló. Por lo tanto, hemos sido «rescatados» de un reino y transportado (*methistēmi*) a otro.³³ En una palabra, hemos sido literalmente «salvos» (Ef 2:5, 8).³⁴

Este es el mismo pensamiento que yace detrás de otro pasaje en Colosenses, uno de los más victoriosos que se hallan en toda la Biblia:

Ustedes estaban muertos en sus pecados. Sin embargo, Dios nos dio vida en unión con Cristo, al perdonarnos todos los pecados y anular la deuda que teníamos pendiente por los requisitos de la ley. Él anuló esa deuda que nos era adversa, clavándola en la cruz. Desarmó a los poderes y a las potestades, y por medio de Cristo los humilló en público al exhibirlos en su desfile triunfal. (Col 2:13-15)

Lo más probable es que la «deuda» (*cheirographon*) se refiere a un certificado oficial de endeudamiento.³⁵ Para Pablo esto representó todo lo que los creyentes jamás hayan hecho o no, y eso los vendía a la esclavitud del enemigo y los llevaba a una guerra en contra de Dios. Luego Pablo dice que Cristo «anuló» (*exaleifō*) literalmente «limpió» este documento metafórico quitándolo de nosotros y clavándolo en la cruz. Esta última frase es probablemente una alusión a la tabla fijada sobre la cabeza de un criminal describiendo los crímenes por los cuales se crucifica.³⁶ Pablo está diciendo gráficamente que Cristo fue crucificado «por nuestras rebeliones» (Is 53:5). Como lo expone en otro lugar, Dios trató a Cristo «como un pecador, para que en él recibiéramos la justicia de Dios» (2Co 5:21).

Al hacer esto, Pablo luego dice que Cristo «desarmó» o «despojó» (*apekdyomai*) (RVR) las armas de los poderes demoníacos (Col 2:15).³⁷ Parece haber tenido específicamente en mente el poder de esos gobernadores espirituales para condenar a los creyentes. Muy literalmente, no tiene nada más que acusar al creyente que se presenta justo y santo en Jesucristo (Ro 8:1, 31-34). Se canceló el certificado de endeudamiento. Así los tiranos que otrora gobernaron sobre nosotros ahora son hechos «espectáculo público», probablemente refiriéndose a un general militar llevando a sus cautivos a través de las calles de su reino para desplegar su victoria sobre el ejército conquistado.³⁸

El pasaje claramente habla sobre el significado de la cruz para nosotros al tejer juntos sus dimensiones antropocéntricas y cósmicas. La cruz triunfó sobre los enemigos de Dios. La guerra que había sido librada por eones, estaba aquí, en principio, concluida. Lo que esto significa para nosotros es

una libertad total e incondicional. Ya no somos más esclavos de la condena demoníaca, porque todo aquello por lo que Satanás y sus legiones pudieron alguna vez condenarnos se destruyó en el mismo acto que los destruyó a ellos también.

Verdaderamente, Pablo puede extenderse en la expresión de nuestra libertad de los poderes demoníacos y hasta incluso decir: «con Cristo ustedes ya han muerto a los principios de este mundo» (Col 2:20). Aun más, Pablo insiste en que «ustedes han recibido esa plenitud [en Cristo]» y que él «es la cabeza de todo poder y autoridad» (2:10). No solamente estamos muertos para los poderes demoníacos, sino que también tenemos dentro de nosotros, según menciona Pablo, el mismo poder sobre ellos que el propio Cristo tiene.³⁹

La descendencia a la prisión. Estrechamente relacionado con este tema está el destacado anteriormente descenso de Cristo a la prisión, un tema que vívidamente capturó la imaginación de la iglesia primitiva. Dos pasajes en particular tratan de este tema.

El primero de ellos es el citado anteriormente en 1 Pedro 3:18-20.

Porque Cristo murió por los pecados una vez por todas, el justo por los injustos, a fin de llevarlos a ustedes a Dios. Él sufrió la muerte en su cuerpo, pero el Espíritu hizo que volviera a la vida. Por medio del Espíritu fue y predicó a los espíritus encarcelados, que en los tiempos antiguos, en los días de Noé, desobedecieron, cuando Dios esperaba con paciencia mientras se construía el arca.

Se han ofrecido tres interpretaciones básicas con respecto a la identidad de los «espíritus encarcelados» a quienes se refiere este pasaje.⁴⁰ Calvino sugería que los «espíritus» aquí son las almas de los santos fieles del Antiguo Testamento.⁴¹ Pocos están de acuerdo con él. Un número de eruditos han alegado que los «espíritus» son las almas de las personas que murieron en el diluvio.⁴² Pero la mayoría de ellos, pasados y presentes, han alegado que esos «espíritus» son los ángeles caídos o descendientes demoníacos de su unión híbrida con las mujeres aludidas en Génesis 6:1-4⁴³ (según la tradición de los vigilantes angelicales, véase el capítulo 6).

La interpretación de la mayoría parece ser la que más convence. Aunque por el momento no puedo adentrarme completamente en estos asuntos, hay tres consideraciones básicas dignas de mencionar. Primero: el Nuevo Testamento en ningún lugar se refiere a seres humanos muertos como «espíritus» de una forma inmodificable, tal como Pedro lo hace aquí. Más

bien usa el término *psychē* (alma). «Espíritus», a menos que se modifiquen, siempre se refiere a seres espirituales no humanos.⁴⁴

Segundo: solo la tercera interpretación ofrece importancia adecuada al hecho poco usual de que los espíritus aquí están asociados de manera distinta con el juicio referente a Noé. Si aquí el Señor está predicando a seres humanos muertos, ¿por qué limitar su audiencia a aquellos involucrados en el diluvio?

La referencia a la rebelión de Génesis 6 nos hace recordar de modo inequívoco la tradición de los vigilantes que a su vez hace muy improbable cualquier sugerencia en la que Pedro no esté pensando aquí en cuanto a los ángeles caídos (o a los demonios que surgieron de ellos). De hecho, y más significativamente, esa tradición ya ha hablado sobre los ángeles caídos («las estrellas del cielo») que transgredieron la ley abandonando sus lugares asignados en Génesis 6 como seres cautivos en prisión.⁴⁵ Dada la preponderancia de esta tradición en la cultura dentro de la cual Pedro está escribiendo (véase el capítulo seis), parece demasiado improbable que no esté aquí apropiándose de algo como esta concepción.

Finalmente, la tercera interpretación se ajusta mejor con los versículos que siguen inmediatamente a este pasaje. Pedro enlaza el diluvio con el bautismo cristiano (vv. 20-21), lo cual, como bien se sabe, estuvo vinculado primordialmente con la liberación de los espíritus malignos en la iglesia primitiva.⁴⁶ Luego, de modo típico del Nuevo Testamento, vincula el significado del bautismo con la resurrección de Cristo (v. 21), y la resurrección de Cristo con su exaltación hacia «la derecha de Dios, y a quien están sometidos los ángeles, las autoridades y los poderes» (v. 22).

Es difícil evitar la vinculación de la proclamación de Cristo con los espíritus encarcelados con esta sumisión angélica a él. En mi opinión, Cristo anunció (*kēryssō*, no «evangelizó» [*euangelizō*], como en 1P 1:12, 25; 4:6) la victoria que había obtenido en la cruz (Col 2:15) a los espíritus que había puesto en «tenebrosas cavernas y reservándolos para el juicio» (2P 2:4).⁴⁷ Este fue su primer acto oficial como nuevo gobernante de este otro-
ra esclavizado planeta, acto por medio del cual la sumisión de estos se hizo explícita.

El segundo pasaje es ligeramente menos controversial respecto al tema del «descenso» de Cristo. Se halla en Efesios 4:7-10.

Pero a cada uno de nosotros se nos ha dado gracia en la medida en que Cristo ha repartido los dones. Por eso dice:

«Cuando ascendió a lo alto, se llevó consigo a los cautivos y dio dones a los hombres».

(¿Qué quiere decir eso de que «ascendió», sino que también descendió a las partes bajas, o sea, a la tierra? El que descendió es el mismo que ascendió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo.)

Lo indiscutible sobre este pasaje es que Pablo está ilustrando la victoria de Cristo sobre sus enemigos en la resurrección y ascensión sacando una ilustración del Salmo 68. El punto fundamental del pasaje es asemejar la ascensión de Cristo (luego de haber conquistado a sus enemigos en la cruz) con la ascensión de David en el monte Sión luego de haber conquistado a sus enemigos (véase el Sal 68:11-18). El razonamiento de este pasaje es que la ascensión victoriosa de Cristo, al igual que la de David, presupone un «descenso» de guerra. Cristo descendió a la batalla y ascendió victorioso; «te llevaste contigo a los cautivos» (Sal 68:18). Como Rey victorioso, dividió los despojos de su conquista entre los de su reino. «Y dio dones a los hombres» (Ef 4:8).

Nada de esto se disputa, y basta por sí mismo para demostrar que este pasaje ofrece una ilustración más sobre la centralidad del motivo de la guerra para el concepto del Nuevo Testamento sobre el significado de la cruz y la resurrección.⁴⁸ Sin embargo, hay una buena cantidad de debate en el ámbito intelectual concerniente a lo que se refiere exactamente como el «descenso» de Cristo, y lo que a «las partes más bajas de la tierra» se refiere. De nuevo, para hablar más generalmente, se han ofrecido tres interpretaciones.⁴⁹

Primero: algunos interpretan «las partes más bajas de la tierra» como sencillamente la tierra y, por tanto, interpretan el descenso del que Pablo habla como una encarnación de Cristo.⁵⁰ Pero un creciente número de eruditos dignos de tomar en consideración han alegado que el «descenso» se refiere al descenso del Espíritu Santo después de la ascensión victoriosa de Cristo.⁵¹ Sin embargo, la perspectiva que se arraigó más en la tradición de la iglesia es que el descenso se refiere al descenso de Cristo al Hades.⁵² Este es, en mi estimación, también el punto de vista más arraigado en la evidencia. Aunque de nuevo no puedo comenzar a explorar estos asuntos en torno a estas diferentes interpretaciones, cinco consideraciones son dignas de mencionar brevemente.

Primero: en el contexto del pensamiento helenista, la frase *katōtera merē tēs gēs* («los reinos más bajos de la tierra») de Pablo se interpreta más fácilmente como una referencia al «mundo subterráneo».⁵³ Segundo: que esta frase está en contraste con el lugar hacia donde Cristo ascendió, «mucho

más allá de los cielos», sugiere que se refiere a un lugar antitético a este (es decir, las regiones más bajas).⁵⁴ Tercero: como Dunn nota, el genitivo que sigue a *merē* («reinos») «denota más naturalmente el todo a lo cual las partes pertenecen, partes de la tierra, en lugar de que las partes son la tierra».⁵⁵ Esto de nuevo disputa contra el descenso siendo simplemente la tierra, ya sea como el Hijo encarnado o como Espíritu.

Cuarto: y más decisivamente, esta interpretación se compara estrechamente con Romanos 10:6-7, que explícitamente contrasta el ascenso con el descenso de Cristo «hacia el abismo» (*abyssos*), término que en otro lugar siempre se refiere al infierno (Lc 8:31; Ap 9:1-2, 11; 11:7; 17:8; 20:1, 3). Este paralelismo hace extremadamente probable que esta fuera la intención del patrón de descenso y ascenso en Efesios, especialmente si uno le otorga la autoría paulina de Efesios. El hecho de que esta interpretación también se compara con 1 Pedro 3:18-19 (en la interpretación sobre la cual he abogado) añade muy estrechamente más peso a la interpretación de Efesios 4:8-9 refiriéndose a un descenso al Hades.

Finalmente, y tal vez más significativo, la interpretación del Hades es el único que hace paralelo lo que hemos visto en el patrón común del Nuevo Testamento de vincular íntimamente la muerte y resurrección de Cristo con la sujeción de los enemigos de Dios. Así como la resurrección conlleva el pensamiento anterior de su muerte, aquí también, según Dunn, «la certeza de su ascensión» (una fórmula que determina la cita del Salmo 68:18) conlleva el pensamiento de su anterior descenso al lugar de los muertos.⁵⁶

Todo esto se vincula perfectamente, según el patrón del Nuevo Testamento con la escena de Cristo tomando principados y potestades cautivos. Para seguir el patrón de Colosenses 2:15, se entiende que la muerte y resurrección de Cristo traen la sujeción de todos los poderes que anteriormente esclavizaron a las personas, una perspectiva que, dicho sea de paso, recibe el fuerte apoyo del hecho de que Pablo había hablado anteriormente de la exaltación de Cristo sobre los poderes esclavizantes (1:21-22; cf. 2:2).⁵⁷ Aunque no se puede deducir ningún resultado sistemático de tales referencias vagas como lo hemos visto en Efesios y en 1 Pedro, parece que después de su muerte, de alguna manera Cristo descendió al infierno y esclavizó a sus enemigos, es decir, a todos los que anteriormente habían esclavizado a la humanidad.

Hugo Odeberg resume bien esta interpretación en una forma que revela su continuidad tanto con la guerra cósmica como con los motivos cósmicos de la redención en el Nuevo Testamento:

El descenso de Cristo tiene un contenido cósmico universal. Para salvar a la humanidad él debe afrontar los poderes cósmicos y las agencias malignas en su totalidad, vencerlas, conquistarlas y debe perseguirlas hasta los escondrijos más distantes de su actividad. Por lo tanto, debemos ir más allá del mundo superficial en el cual yace la humanidad caída, a las profundidades de las Tinieblas, la esfera suprema de la autoridad del mal.⁵⁸

Redención de la esclavitud. Finalmente, una de las maneras más frecuentes y fundamentales en las cuales el Nuevo Testamento destaca nuestra salvación como una consecuencia liberadora de la victoria cósmica de Cristo sobre Satanás, es refiriéndonos a ella como la «redención» (Ro 3:24; 8:23; 1Co 1:30; Ef 1:7, 14; 4:30; Col 1:12; Heb 9:12; Tit 2:14; 1P 1:18-19; Ap 14:3).⁵⁹ La raíz de este término *lytron* significa un «rescate» o «precio de liberación», y el término «redención» (*apolytrōsis*) fue «casi un término técnico en el mundo antiguo para referirse a la compra o manumisión de un esclavo». ⁶⁰ Aplicado a los creyentes del Nuevo Testamento, este implica que nuestra salvación consiste fundamentalmente en ser liberados de cierta forma de esclavitud.

Según el Nuevo Testamento, somos liberados de la esclavitud del pecado y la culpabilidad (Ro 6:7, 18-20; Col 1:22; Heb 9:15; Ap 1:5) así como también de la ley, como forma de tratar de adquirir la justicia ante Dios (Ro 3:20-21; Gá 2:16, 19-21; 5:1). Pero la realidad más fundamental de la cual estamos liberados es el diablo.⁶¹ Éramos esclavos del pecado y la condenación primordialmente porque éramos esclavos de Satanás. Al «redimirnos» de la esclavitud y rescatarnos de ese reino (Col 1:13; Gá 1:4), Cristo, en principio, también nos sacó de cualquier otra forma de esclavitud. El precio de su redención, nos dice Pedro: «no se pagó con cosas perecederas, como el oro y la plata, sino con la preciosa sangre de Cristo» (1P 1:18). Por esta razón también el propio Jesús describe su vida como un «rescate» (*lytros*, Mr 10:45; Mt 20:28; cf. 1 Ti 2:6; Heb 9:15).

Por supuesto, no necesitamos aceptarlo todo, ni nada, de las formas extravagantes y a veces crudas en que la iglesia posapostólica intentó explicar, cómo y a quién se pagó ese rescate.⁶² No necesitamos, por ejemplo, interpretar esa redención como si literalmente Dios estuviera «pagándole» a Satanás con la vida de Cristo (¿y luego recogiénola?). El énfasis de las Escrituras es solo decir: Cristo estuvo dispuesto a hacer lo que fuera necesario —para pagar cualquier «precio» que fuera necesario— para derrotar al tirano que nos esclavizaba, y por ese medio liberarnos. Lo que hizo falta, el

Nuevo Testamento nos enseña, fue nada menos que el Hijo de Dios haciéndose hombre y muriendo una muerte infernal sobre la cruz.

De algún modo misterioso este evento «desarmó», «echó fuera», «ató», «condenó» y «destruyó» al «dios de este siglo» que nos tenía esclavizados (Col 2:15; Jn 12:31; 16:11; 2Co 4:4; Heb 2:14). Por ese medio entronizó al Hijo de Dios como Rey legítimo del universo de su Padre, que es donde eternalmente estuvo destinado a estar. Y, por lo tanto, eso significó la libertad, la liberación, la redención y la salvación completa de todos los súbditos anteriormente esclavizados que deseaban recibirlo. En verdad, esto finalmente nos restablecerá como los señores de toda la tierra que siempre se intentó que fuéramos.

Entonces, la cruz y la resurrección no tuvieron que ver en primer lugar con nosotros. Ambas cosas trataban de vencer el mal. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, el mal es algo mucho mayor, mucho más poderoso y mucho más penetrante que lo que transpira en nuestras vidas relativamente pequeñas, en nuestro relativamente pequeño segmento del cosmos, por medio de nuestras relativamente pequeñas voluntades. Con esto no sugiero que nosotros no seamos malos, porque el Nuevo Testamento inequívocamente concluye que, aparte de Cristo, eso es lo que somos. Estábamos verdaderamente «muertos en nuestros pecados» (Ef 2:1). Por lo tanto, tenemos una necesidad desesperada de tener un sumo sacerdote que entre en el santuario y ofrezca un sacrificio perfecto para redimir nuestros pecados (Ro 8:34; Heb 7:25; 10:10-14; 1Jn 2:2). Cristo hizo la ofrenda efectuando nuestra salvación para la gloria de Dios el Padre.

Pero Cristo hizo esto solo porque hizo algo aun más fundamental, como hemos visto: le dio un golpe mortal a Satanás y recobró su derecho a gobernar sobre toda la creación. Esto es, primordialmente, lo que el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús concierne. El mal puede vencerse en nuestra vida solo porque el propio «maligno», que previamente había regido en el cosmos, ha sido vencido en principio. Somos liberados solo porque el cosmos entero en principio ha sido liberado de aquel que previamente lo esclavizó. Y estamos reconciliados con Dios solo porque el cosmos entero, y todo el reino espiritual en principio se reconcilió con Dios.

Lo que más nos concierne a nosotros es que somos perdonados. Así, pues, es natural que las Escrituras, y por lo tanto, nuestra predicación, se enfoque grandemente en esta dimensión crucial de la obra de Cristo. Pero tratar de convertir esto en lo primordial, sin mencionar lo exhaustivo, hace que el significado de la muerte y la resurrección de Jesús pierda la dimensión

cósmica de la solución de Dios al problema del mal, y también pierde la dimensión cósmica del llamado de la iglesia a rebelarse contra toda forma de mal para proclamar en forma demostrable la victoria de Jesús sobre aquello.

Con respecto a la perspectiva del Nuevo Testamento sobre la «salvación», James Kallas concluye diciendo:

En vista de que el propio cosmos está en esclavitud, deprimido bajo las fuerzas del mal, el contenido esencial de la palabra «salvación» es que el mundo en sí será rescatado o renovado o liberado. La salvación es un evento cósmico que afecta a toda la creación. No es sencillamente la renovación interna de la actitud religiosa del hombre... La salvación no es sencillamente el vencimiento de mi rebelión y el perdón de mi culpabilidad, sino que la salvación es la liberación de todo el proceso mundial del cual soy solo una pequeña parte.⁶³

Kallas sigue diciendo que cuando esta dimensión cósmica se pierde, la salvación llega «a verse como un asunto personal, algo individual». Es, insiste, una interpretación «egocéntrica». «En el sentido más profundo», Kallas continúa, a Dios [aquí] se le ha negado cualquier existencia independiente; existe solo para servir y para salvar al hombre, un mensajero celestial. Esto es precisamente lo que él cree que ha sucedido con el concepto substituto clásico protestante de la expiación.

Sin embargo, cuando contemplemos la redención desde un punto teocéntrico en vez de un punto antropocéntrico, y cuando por lo tanto, contemplemos la salvación humana como un aspecto de restauración cósmica universal, contemplamos tanto la gloria de Dios como la redención de la humanidad en los términos más exaltados imaginables.

LA LUCHA CONTRA LOS PODERES

La vida cristiana como una guerra espiritual

TAL COMO EL ÚLTIMO CAPÍTULO LO ACLARÓ, LO MÁS SINGULAR, FRECUENTE e importante que las epístolas canónicas dicen sobre el diablo y su reino de poderes y demonios es que la muerte y la resurrección de Cristo los derrotaron. La confiada proclamación de la victoria de Cristo resuena a través de todo el Nuevo Testamento. Pero esto no es lo único que esos escritos tienen que decir sobre el reino demoníaco. En vista de que vivimos en una tensión dinámica entre el «ya y todavía no» de la victoria de Cristo, aún hay que reconocer esas fuerzas derrotadas. Entre la hora cero de la cruz y el día de victoria del Señor, aún hay batallas por pelear.¹ Aunque en principio Satanás está vencido, todavía necesitamos ser rescatados «de este mundo malvado» (Gá 1:4) y tenemos que luchar «contra poderes, contra autoridades, contra potestades que dominan este mundo de tinieblas, contra fuerzas espirituales malignas en las regiones celestes» (Ef 6:12). El Nuevo Testamento tiene mucho que decir sobre cómo se verá esa lucha, cómo debe pelearse y cómo se ganará. Esa es la razón de este último capítulo.

Luego, a continuación, primero examino las distintas formas en que Pablo y otros escritores del Nuevo Testamento se refieren a Satanás y los poderes demoníacos, seguido por un repaso de cómo ellos comprenden la actividad continua de ese reino en el mundo y contra la iglesia. Concluyo con

una breve discusión sobre lo que esos autores dicen acerca del origen y el destino final de esos poderes.

El concepto del Nuevo Testamento sobre el reino demoníaco

En la mayoría de los aspectos los Hechos y las Epístolas siguen muy de cerca la terminología del pensamiento apocalíptico de su tiempo al referirse al reino demoníaco.² Pero de manera mucho más constante que los escritos apocalípticos, identifican la cabeza de ese reino como a Satanás, aunque Pablo también se refiere a él como Belial (2 Co 6:15, RVR).³ En la mayoría de los otros aspectos la identificación de este jefe gobernante maligno (Ef 2:2) está completamente de acuerdo con el pensamiento apocalíptico.

La variedad de los términos apocalípticos. A Satanás también se le identifica a través de todos esos escritos como «el diablo» (Hch 10:38; 13:10; Ef 4:27; 6:11; 1 Ti 3:6-7; 2 Ti 2:26; Heb 2:14; Stg 3:15; 4:7; 1 Jn 3:8-10), «el dios de este mundo» (2Co 4:4), «el maligno» (Ef 6:16; 2 Ts 3:3) y «el enemigo» (1 Ti 5:14). También se le identifica como «el tentador» y «la serpiente» de Génesis 3 (2Co 11:3; 1 Ts 3:5; Ap 12:9; 20:2). Pablo también lo identifica como un «ángel de luz» (2Co 11:14), mientras que Juan lo introduce ligeramente de las tradiciones del Antiguo Testamento del leviatán y lo identifica como «el gran dragón» (Ap 12:9; 20:2). Ninguna de estas terminologías es única en el Nuevo Testamento.

Las mismas referencias a las figuras demoníacas menores siguen el mismo patrón. Como en los Evangelios, se les identifica con frecuencia simplemente como demonios (Ro 8:38; 1Co 10:20-21; 1 Ti 4:1; Stg 2:29; Ap 9:20; 16:14; 18:2). Otras veces se les identifica como mensajeros o ángeles (Ro 8:38; 1Co 6:3; 11:10; 2Co 12:7; Gá 1:8; Col 2:18; 1P 3:22; Jud 6; Ap 12:7, 9).

Incluso otras veces, especialmente en los escritos de Pablo, hallamos seres suprahumanos —algunos buenos y otros malos— a los cuales se les refiere con terminologías apocalípticas más esotéricas. Por lo tanto, Pablo a veces se refiere a los que parecen ser seres angélicos de alto nivel como *archai* o *archontes* («gobernadores» o «principados», Ro 8:38; 1Co 2:6, 8; 15:24; Ef 1:21; 3:10; 6:12; Col 1:16; 2:10, 15). Parece estar refiriéndose a otras clases de seres de alto nivel usando los términos *exousiai* y *dynameis* («poderes» o «autoridades», Ro 8:38; 13:1?; 1Co 15:24; Ef 1:21; 2:2; 3:10; 6:12; Col 1:16; 2:10, 15), e incluso a otras clases de seres celestiales con términos como *kyriotēs* («dominio», Ef 1:21; Col 1:16), *kosmokrato-*

res («poderes cósmicos», Ef 6:12), *thronoi* («tronos», Col 1:16) y *pneumatika* («fuerzas espirituales», Ef 6:12).⁴ Finalmente, con toda probabilidad se está refiriendo a algo relativo a los «ángeles de la naturaleza» con su frase *stoicheia tou kosmon* («espíritus elementales del universo», Col 2:8, 20; Gá 4:3, 8-9).⁵

Es más que probable que esos términos coincidan en parte entre sí en algunas ocasiones, pero en general, parece claro que se hace algún tipo de distinción jerárquica.⁶ En este aspecto, ni Pablo ni ningún otro autor del Nuevo Testamento es único. Estas distintas maneras de referirse a diferentes clases o tipos de seres divinos buenos o malos ya estaban en su lugar en el pensamiento apocalíptico en días de Pablo. Por ejemplo, 2 Enoc relata una visión en la cual el vidente vio:

una luz excepcionalmente grande, y todos los ejércitos feroces de los grandes arcángeles, y las huestes incorpóreas [*dinameis*] y los dominios [*kyriotētos*] y los orígenes [*archai*] y las autoridades [*exousiai*], los querubines y los serafines y los tronos de muchos ojos [*thronoi*] (20:1).⁷

Similarmente, 1 Enoc contiene una profecía de los últimos tiempos que declara que

Él [Dios] convocará a todas las huestes [*dinameis*] de los cielos, a todos los santos, a las huestes de Dios, a los Querubines, a los Serafines, a los Ofanines, a todos los ángeles de poder [*archai*], a todos los ángeles de los principados y al Elegido y a los demás poderes [*exousiai*] sobre la tierra y sobre el agua (61:10).⁸

En verdad, no solo había conceptos circulando en la cultura judía, sino que, como Arnold alega, también se hallaban entre textos gentiles.⁹ Así es que aunque estos términos puedan verdaderamente parecernos un tanto opacos, con toda probabilidad no lo eran para la audiencia original de Pablo.

Para nosotros, sin embargo, la vaguedad de esta terminología significa que estamos desorientados en cuanto a cómo Pablo pensaba que el reino demoníaco estaba estructurado. Para Pablo, así como para Jesús, está claro que el «mundo intermedio» estuvo jerárquicamente estructurado.¹⁰ Pero al igual que Jesús, y a diferencia de muchos escritores apocalípticos de sus días, Pablo nunca especula sobre los detalles de los rangos y funciones de los distintos niveles de los seres demoníacos.

El significado de los poderes. Un número de estudios hechos recientemente han dilucidado la dimensión cosmológica y social de esos conceptos al ser usados en forma general en el pensamiento apocalíptico de Pablo. Para resumir el rumbo en forma general, desde la publicación de dos cortas monografías por Heinrich Schlier y Hendrikus Berkhof, un número de eruditos ha discutido a favor de que los «poderes» y las «autoridades» en la terminología de Pablo se refieren principalmente a las «estructuras» creadas por Dios para preservar el orden dentro de la creación en general y dentro de la sociedad humana en particular.¹¹ Pablo, se alegra, contemplaba esas fuerzas estructurales como originales (y por ende inherentemente) buenas, pero habiéndose corrompido con la Caída. Por tanto, tal como son hoy, son hostiles a Dios y necesitan redención.¹² Contaminadas por el pecado humano, esas fuerzas se convierten en fines en sí mismas, y, por ende, se han convertido en ídolos destructivos. En verdad, ahora forman el esqueleto del «presente siglo malo» (Gá 1:4, RVR). Así, pues, necesitan ser subyugadas a la autoridad de Cristo y ser hechas para servir a su señorío.

La crucifixión de Cristo, a veces se añade, fue llevada a cabo bajo la autoridad de esos poderes. Pero es esa misma crucifixión la que en principio liberó a esas fuerzas de sus dimensiones diabólicas. La iglesia, ministrando dentro del intervalo entre «la victoria obtenida» y «la victoria manifiesta» está, por tanto, llamada a dar testimonio contra la corrupción diabólica de esas fuerzas, y por ese medio obrar para restaurarlas a su lugar original donde Dios las creó. Se entiende perfectamente que ciertos anabaptistas y teólogos de liberación han abogado por esta corriente de interpretación y que han llegado a estar plenamente conscientes de la estructura del mal.¹³

Creo que hay mucho que está profundamente correcto respecto a este análisis del pensamiento de Pablo. La calidad abstracta del lenguaje de Pablo y los términos que emplea sugieren que tiene en mente fenómenos generales más bien que particulares. El uso que da a frases tales como «gobernadores», «poderes», «dominios», «tronos» y «espíritus elementales» destaca a esas fuerzas como ejerciendo gran influencia sobre las regiones, reinos o aspectos de la creación y la sociedad en general. Como tal, son cualitativamente diferentes de las muchas referencias a demonios en particular que hallamos a través de todo el Nuevo Testamento.

Esos «poderes» no parecen molestar a individuos tanto como a las estructuras fundamentales de todo el cosmos y, por lo tanto, de la sociedad. Luego parece que la operación de los «poderes» tienen, al menos, algo más general, más poderoso y más siniestro (por ser menos obvio) que los que

tienen sobre la obra de los demonios en particular. La terminología de Pablo parece sugerir todo esto, especialmente cuando la interpretamos contra un trasfondo apocalíptico.

Por tanto, parece apropiado seguir esta erudición y diagnosis, dichos, nacionalismo idólatra, o la corrupción política sistemática, o el racismo social, o el materialismo occidental y así sucesivamente, que caen bajo la categoría de los «poderes» a los que Pablo se refiere. También parece apropiado, por lo tanto, comprender parte de la misión de la iglesia al hacer el llamado a levantarse contra esos poderes. Bajo este concepto, estamos llamados a recobrar para el Padre todos los aspectos de la creación que no se conforman al señorío de Cristo. Por tanto, hemos de luchar contra el mal sistemático tan fuertemente como lo hacemos a nivel individual.¹⁴ Por medio de la oración y el activismo social debemos esforzarnos a obrar hacia el exorcismo de los poderes corruptos que estructuran la sociedad caída tan ardientemente como a la vez debemos esforzarnos en la labor de exorcismo individual de los demonios en las personas. Este es un mensaje que la iglesia ha necesitado, y aún necesita escuchar. Toda esa corriente de interpretación concerniente a la terminología de Pablo ha servido para recordarnos este hecho.

Sin embargo, hay un lado [negativo?] en este método, al menos en la forma en que algunos lo han llevado a cabo. Al seguir la tendencia hallada en Schlier y Berkhof, un número de eruditos influyentes han sugerido que Pablo identificó a todos esos «poderes» conjuntamente con las «estructuras de la existencia terrenal».¹⁵ Pablo despojó la mitología del concepto personal apocalíptico demoníaco de estos términos y los interpretó como aspectos impersonales de la buena creación de Dios.¹⁶ En otras palabras, esa perspectiva afirma que los «poderes» no eran seres personales trascendentes para Pablo. De ahí que la única volición que tienen esos «poderes», según esta perspectiva, es la volición que les da las personas que están bajo su dominio.

Por ejemplo, al discutir sobre el pasaje de Colosenses 1:16, Wink alega que los «tronos» se refieren a «la institucionalización del poder en un grupo de símbolos que garantizan su continuidad con el tiempo»; los «dominios» se refieren a «la esfera de influencia» que posee el «trono», y los «principados» se refieren a «la incumbencia en el oficio... la investidura de poder en una persona». Los «poderes» se refieren a «las legitimaciones y sanciones por las cuales se mantiene la autoridad».¹⁷ Esos «poderes», Wink añade, no son simplemente estructuras humanas; Wink no está hablando

estrictamente de forma antropológicamente reduccionista. Pero tampoco hay poderes distintos a las estructuras humanas, según Wink. Más bien son «aspectos interiores de material o manifestaciones tangibles de poder», o «la esencia interior o espiritual, o *gestalt* de una institución o un estado o un sistema». ¹⁸ Por tanto, aunque esos «Poderes no... tienen una existencia espiritual separada», para Wink, no obstante, no son «simplemente una “personificación” o calidades institucionales». Más bien existen «como un aspecto real de la institución aunque no se perciban como tal». ¹⁹

Fácilmente se puede comprender por qué esta interpretación de Pablo sería tan atractiva en nuestro ambiente contemporáneo. A la misma vez se ajusta tanto con el proclive moderno para negar la existencia autónoma real del «mundo intermedio» como también se ajusta con nuestra experiencia del período que siguió a la Segunda Guerra Mundial del potencial destructor de la estructura del mal. No obstante, hay varios problemas aquí.

Primero: es difícil negar que Pablo tenga a agentes personales en mente cuando lo interpretamos a la luz de la literatura apocalíptica de sus días. Las comparaciones con la terminología de Pablo en la literatura apocalíptica y mágica sugieren fuertemente que Pablo estaba pensando en seres personales. Por ejemplo, es fácil ver cómo hombres modernos como Schlier y Wink pudieran tomar la referencia de Pablo al «príncipe de la potestad del aire» (Ef 2:2, RVR) como una referencia que despoja la mitología para decir el equivalente a la «atmósfera espiritual». ²⁰ Pero, como Clinton Arnold han demostrado, es difícil mantener que el propio Pablo haya despojado algo de la mitología, porque en su cultura, «el aire se consideraba la morada de los espíritus malignos en la antigüedad». ²¹

En verdad, las referencias a los distintos «espíritus del aire» abundaban en ese tiempo, y ninguno de ellos puede fácilmente considerarse como una metáfora de «atmósfera espiritual». Por ejemplo, a Beliar se le llama «un espíritu aéreo» (Testamento de Benjamín 3:4), y en otros textos mágicos se protege a las personas de «cada demonio del aire» invocando «al que está a cargo del aire». ²² Bajo esta luz, el «príncipe... del aire» de quien Pablo habla apenas puede interpretarse como una fuerza atmosférica impersonal. La expresión más bien se refiere a un dios personal que controla el mundo al controlar «el aire» (cf. 2Co 4:4).

Segundo: Pablo claramente le atribuye a esos «poderes» algo como una actividad personal, implicando de nuevo que los contempla como agentes personales. De ahí que inmediatamente después de llamarle a Satanás «el príncipe de la potestad del aire» añade que es «el espíritu que ahora ejerce su

poder en los que viven en la desobediencia» (Ef 2:2). El «príncipe» es obviamente un agente personal, y la forma en que Pablo lo presenta como quien intencionalmente inspira a la desobediencia, está estrictamente de acuerdo con la presentación similar de Satanás en la literatura apocalíptica (cf. 1Co 5:4-5; 2Co 2:11; 11:14; 6:15).²³ Así también la presentación de Pablo de los demonios como agentes personales está completamente de acuerdo con el pensamiento apocalíptico de sus días (1Co 10:19-21; 2Co 12:7).

Para seguir la misma corriente, «nuestra lucha» (*palē*) como creyentes es contra los gobernadores, contra las autoridades (Ef 6:12), que están intencionalmente contra nosotros al llevar a cabo «las artimañas del diablo» (6:11). Esto parece ir más allá de cualquier concepto de despojo de la mitología de ellos como «*gestalt* de instituciones». Así también Colosenses 2:14-15 implica que los poderes están «armados» (y, por lo tanto, se pueden «desarmar») y se pueden humillar, mientras que otros pasajes implican que ellos pueden adorar, pueden rebelarse, se pueden subyugar, se pueden destruir y se pueden reconciliar. Tales caracterizaciones no son fáciles de cuadrar con la perspectiva de la que Pablo está meramente hablando sobre las estructuras cósmicas impersonales. Parece más bien que Pablo colocó a esos «poderes» en el mismo nivel personalista, trascendente y ontológico como lo hizo con Satanás, los demonios y los ángeles.²⁴

En este aspecto la caracterización que Pablo hace de los «poderes» difiere de la forma en que habla cuando está obviamente hablando sobre los aspectos estructurales de la creación. Este es mi tercer punto. Pablo y otros autores del Nuevo Testamento frecuentemente se refieren a cosas tales como «el mundo», «la carne» y «el pecado» como realidades estructurales de esa existencia caída de las cuales las personas necesitan ser liberadas.²⁵ Aunque esas realidades se personifican con frecuencia, nunca se presentan teniendo alguna existencia autónoma sobre las personas y en contra de las personas que las constituyen.²⁶ De ahí que nunca se presentan peleando independientemente contra Dios o finalmente sometién dose a él. En este aspecto difieren de los «poderes» a los que Pablo se refiere, y esta diferencia es una indicación más de que los «poderes» son más que aspectos estructurales del cosmos.²⁷

Finalmente, es importante notar que Pablo explícitamente distingue los «poderes» del cielo y los «poderes» de la tierra. Cristo, dice Pablo, creó todas las cosas «en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, poderes o principados o autoridades» (Col 1:16). Por medio de su victoria en la cruz, reconciliará consigo todas esas cosas «tanto las que están en la tierra

como las que están en el cielo» (Col 1:20; cf. Fil 2:9-11; Ef 1:10). Pablo está claramente diferenciando entre los poderes de la tierra y los poderes del cielo, y de ahí que estos últimos «poderes» no pueden reducirse exhaustivamente a lo anterior.

Pablo ofrece también el contraste entre estas dos esferas de poder en Ef 6:12: «Porque nuestra lucha no es contra seres humanos, sino contra poderes, contra autoridades, contra potestades que dominan este mundo de tinieblas, contra fuerzas espirituales malignas en las regiones celestiales». Sin duda las estructuras de poder terrenal pueden ejercer mucha influencia destructiva sobre la creación de Dios, pero no es primordialmente contra estas estructuras contra las cuales los cristianos luchan. Esos «poderes» terrenales son para Pablo simplemente herramientas usadas por poderes mucho más significantes «en los lugares celestiales». Por tanto, es contra esas estructuras que debemos luchar principalmente. El caso es que aunque Pablo pudiera ver actividad demoníaca en el mal estructural de la sociedad, obviamente no iguala los poderes demoníacos con el mal estructural de la sociedad.

En resumen, Pablo contemplaba los distintos «poderes» cósmicos como seres personales trascendentes, creados por Dios y ordenados en forma jerárquica. Por lo menos algunos de esos poderes ahora se han tornado malignos y por lo tanto, la iglesia debe luchar contra ellos y Cristo los debe derrocar.

La actividad del reino demoníaco

Como hemos visto, los demonios y los poderes cósmicos hostiles se consideraban en el Nuevo Testamento derrotados en principio por el ministerio, la muerte y la resurrección de Cristo. Sin embargo, se comprendió también que la victoria de Cristo no se había aplicado por completo al mundo en general, y por esa razón los autores del Nuevo Testamento que no escribieron los Evangelios generalmente no comprendieron que la actividad demoníaca había disminuido desde los tiempos de Cristo.²⁸ Este «tiempo intermedio» es en el cual vivimos ahora, y de ahí que el concepto de esta enseñanza de la literatura sobre la actividad continua del reino satánico durante este tiempo sea importante para que podamos evaluar el problema del mal tanto a nivel intelectual como espiritual. Así concluimos bien nuestro repaso de la enseñanza sobre el reino demoníaco del Nuevo Testamento examinando brevemente lo que los Hechos y las Epístolas tienen que decir sobre la vida cristiana como actividad guerrera, y lo que tienen que decir sobre cómo esta guerra terminará.

El «dios de este mundo». Aunque se entendía que Jesús le dio el golpe mortal al reino satánico, los autores de los Hechos y las Epístolas afirman la existencia de ese gobierno y la influencia de ese reino con no menos fuerza que la que le dio Jesús. Aún se contempla a Satanás como «el dios de este mundo» (2Co 4:4), «el príncipe de la potestad del aire» (Ef 2:2, RVR), que encabeza un reino rebelde (Ap 9:7-11) y por medio del cual aún controla «el mundo entero» (1Jn 5:19).²⁹ Él es el «adversario» que «ronda como león rugiente, buscando a quién devorar» (1P 5:8). Así, como en la perspectiva de Jesús, esta literatura continúa contemplando al mundo fundamentalmente malo (Gá 1:4; Ef 5:16). En verdad, debido a que el mundo está aún saturado de influencia diabólica, colocando a las personas fuera de la iglesia como una forma de castigo, se ve como entregándolas a Satanás (1Co 5:1-5; 1 Ti 1:20; cf. 1 Ti 5:15).

Como en los Evangelios y en el pensamiento apocalíptico en general, los Hechos y las Epístolas presentan a ese reino demoníaco directa o indirectamente detrás de gran parte del mal que existe en el mundo. En Ro 8:34-39, por ejemplo, Pablo implica que los poderes demoníacos pueden acarrear «dificultades o aflicción, o persecución o hambruna, desnudez o peligro o espada» (muerte), aunque insiste en que ninguna de esas cosas y ningún poder demoníaco «podrá separarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor» (8:39). Además, Pablo identifica a cierta «espinas clavadas en el cuerpo» como resultado de «un mensajero de Satanás» (2Co 12:7), y alienta a los corintios a que se vuelvan al arrepentimiento «para destrucción de la carne» (1 Co 5:5, RVR).³⁰ Obviamente, para Pablo Satanás es una realidad siempre presente y lista para infligir sufrimientos físicos cada vez que pueda hacerlo.

Finalmente, en la visión apocalíptica del libro de Apocalipsis, a Satanás se le llama «Abadón» y «Apolión» (Ap 9:11) —el «destructor»— a quien en los últimos días se le permitirá encabezar un ataque vicioso de fuerzas demoníacas (simbolizadas por langostas) sobre la tierra, valiéndose de plagas, fuego, catástrofes «naturales» y muerte como sus armas (Ap 9; 6:2-17). Por lo tanto, se oyó «en el cielo un gran clamor» proclamando: «¡Ay de la tierra y del mar! El diablo, lleno de furor, ha descendido a ustedes, porque sabe que le queda poco tiempo!» (Ap 12:10, 12).³¹

Además, se sabe que «el dios de este mundo» constituye la primera influencia que yace tras todo pecado. Se le presenta como «el tentador» (1 Tes 3:5; 2Co 11:3; 1Co 7:5), y todos aquellos que se rinden ante esa influencia son llamados «hijos del diablo» (1Jn 3:8, 10; cf. Hch 13:20). De

ahí que Pedro le pregunte a Ananías «¿Cómo es posible que Satanás haya llenado tu corazón para que mintieras al Espíritu Santo?» (Hch 5:3).

Satanás es también el maestro engañador de acuerdo con esta literatura. Según el concepto de Pablo, Satanás ciega las mentes de los incrédulos para que no puedan recibir la verdad (2Co 4:4). Él, junto con sus cohortes menores, está finalmente detrás de cada falsa enseñanza (1Jn 4:1-4; 2Jn 7), esclavizando a las personas al legalismo, las supersticiones astrológicas, las falsas doctrinas y las falsas filosofías (Gá 4:8-10; Col 2:8; 1Ti 4:1-5). Así también según Pablo, los sacrificios ofrecidos a los ídolos son realmente «ofrecidos a los demonios» y aquellos que ofrecen tales sacrificios son «partícipes con los demonios» (1Co 10:20, RVR). Los demonios parecen ser la fuerza motriz que yace tras las prácticas religiosas idolátricas.

El poder de Satanás para engañar se continúa ilustrando por el hecho de que él, o sus mensajeros, pueden aparecer como «ángel de luz» o «ángel del cielo» enseñando falsas doctrinas (2Co 11:13; Gá 1:8). Él y sus legiones pueden realizar y realizarán «toda clase de milagros, señales y prodigios falsos» como un medio para engañar «a los que se pierden» (2Ts 2:9; cf. Ap 13:2). En verdad, la habilidad de Satanás es tan poderosa que incluso se presenta engañando a naciones enteras (Ap 20:3, 8, 10) y se le llama el «que engaña al mundo entero» (Ap 12:9).

La guerra de Satanás contra la iglesia. El reino demoníaco aún prevalece en el mundo, según el Nuevo Testamento. Pero siguiendo ese patrón con el de Jesús en los Evangelios, el reino enfoca la mayoría de su actividad sobre el impedimento del ministerio de la iglesia. Dondequiera que el reino de Dios se expanda, allí el reino de las tinieblas estará trabajando más activamente.

Por eso Pablo le dice a los tesalonicenses que él y sus acompañantes querían llegar hasta ellos «más de una vez, ...pero Satanás lo impidió» (1Ts 2:18). Así como Pablo sabía que los «gobernadores de este mundo» estuvieron obrando para provocar que las multitudes y las autoridades crucificaran a Jesús (1Co 2:8), también, al parecer, vio la actividad de Satanás detrás de las multitudes que evitaban que él confraternizara con los tesalonicenses (cf. Hch 17:1-9). El contraste del ardiente deseo de Pablo con la obstrucción de Satanás también nos dice algo sobre la perspectiva de Pablo de cuánto poder y éxito Satanás podía tener en su oposición al ministerio.³² Aquí no hay ningún indicio de la posterior suposición agustiniana de que Dios es verdaderamente soberano solo si su voluntad nunca se puede tergiversar.

La fuerte oposición del reino de las tinieblas contra la iglesia también se ve en que a Satanás se le presenta continuamente obrando para traer pruebas a los cristianos y así desanimarlos (1 Ts 3:5; cf. Ro 8:35-39). También está obrando para atrapar a los líderes religiosos, aparentemente difamando su reputación según nos dice Pablo (1 Ti 3:7). Por esa razón Pablo, siguiendo el consejo de Jesús, ora para que los líderes sean protegidos «del maligno» (2 Ts 3:2-3; cf. Mt 6:13). Y más aun, según el concepto de Pablo, Satanás está rondando para devorar a viudas cristianas jóvenes (1 Ti 5:11-15) así como también a las iglesias nacientes incitándolas a las divisiones entre ellas. Por eso, al animarlos a preservar la unidad en el cuerpo (Ro 16:17-19), Pablo les asegura a los cristianos romanos que «el Dios de paz aplastará a Satanás bajo los pies de ustedes» (Ro 16:20).³³

El reino satánico está también obrando fuertemente al tratar de engañar a los creyentes (1 Ti 4:1-7) y para contaminar sus mentes con falsedades. En verdad, una de las primeras áreas de guerra espiritual, según Pablo, es la mente del creyente:

Pues aunque vivimos en el mundo, no libramos batallas como lo hace el mundo. Las armas con que luchamos no son del mundo, sino que tienen el poder divino para derribar fortalezas. Destruimos argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevamos cautivo todo pensamiento para que se someta a Cristo. (2Co 10:3-5)

En otra parte Pablo urge a los creyentes diciéndoles: «No se amolden al mundo actual» —el mundo gobernado por el régimen de Satanás—, «sino sean transformados mediante la renovación de su mente» (Ro 12:2). La mente del cristiano, para Pablo, es el campo de batalla entre el maligno que ciega y el Salvador que trae luz (2Co 4:4-6).

El corazón del creyente también es un campo de batalla, según estima Pablo. Por lo tanto, alienta a los creyentes efesios: «Si se enojan, no pequen. No dejen que el sol se ponga estando enojados, ni den cabida al diablo» (Ef 4:26-27). La proximidad de estos versículos puede sugerir que suprimir el enojo legítimo es una de las formas en que las personas le conceden al diablo una región en sus vidas («lugar», *topos*) desde el cual pueda operar para seguir contaminando sus corazones. De todos modos, la enseñanza presupone que el enemigo está constantemente presente, buscando ganar una entrada en la vida del creyente.

Este concepto también se presupone en la instrucción que Pablo le da a

las viudas jóvenes para «no dar lugar a las críticas del enemigo» (1 Ti 5:14), así como también en su instrucción a todos los creyentes de ponerse «toda la armadura de Dios para que puedan hacer frente a las artimañas del diablo» (Ef 6:11). En la perspectiva de Pablo, el diablo y su reino son tan penetrantes en este mundo caído como el aire que respiramos (cf. Ef 2:2; 1P 5:8). La atmósfera del mundo es diabólica, donde el enemigo está persistentemente buscando cómo hallar entrada en el corazón del creyente.

La noción de que el corazón del creyente es un campo de batalla también motiva a Pablo a alentar a los corintios a seguir su ejemplo de perdonar a otros «para que Satanás no se aproveche de nosotros, pues no ignoramos sus artimañas» (2Co 2:10-11). Una de las «artimañas» de Satanás es la de aparentemente dar razón a que los creyentes alberguen un sentimiento de falta de perdón. Esto, de nuevo, le da al diablo un «lugar» en el corazón del creyente; puede llevar a la persona arrepentida a la desesperada necesidad de recibir perdón (2Co 2:7); y también puede traer divisiones dentro del cuerpo de Cristo.³⁴ Cuando ocurra alguna de estas cosas, dice Pablo, nos han «engañado». La enseñanza presupone no solo que Satanás está siempre presente buscando «una ocasión» para destruir, sino que es muy hábil en la forma en que obra.

La vida cristiana como campo de guerra

A la luz de esto, no nos sorprende que una de las maneras más frecuentes en que la vida cristiana se presenta a través del Nuevo Testamento sea como la vida de un soldado. Aunque muchos lectores occidentales contemporáneos de la Biblia instintivamente consideran que esto no es más que una atractiva metáfora de la vida cristiana, en el contexto del Nuevo Testamento su significado es muy literal.³⁵ Seguir a Jesús equivale a librar la batalla con el príncipe de las tinieblas que está siempre presente.

Los exorcismos en los Hechos. Igual que en el ministerio de Jesús, esta guerra a veces puede involucrar exorcismos reales, según dice el libro de los Hechos. Aunque en este libro hay solo cuatro casos de exorcismo, la manera en que se registran combinadas con las numerosas referencias a exorcismo en la iglesia postapostólica, indica que el exorcismo formaba una parte normal de la vida cristiana primitiva.³⁶

La primera referencia en los Hechos llega en forma de una declaración resumida de Lucas: «Por medio de los apóstoles ocurrían muchas señales y prodigios entre el pueblo... También de los pueblos vecinos a Jerusalén acudían multitudes que llevaban personas enfermas y atormentadas por espíri-

tus malignos, y todas eran sanadas» (Hch 5:12, 16). El pasaje menciona, como cosa común, que liberar a las personas de espíritus malignos era un aspecto normal del ministerio de los apóstoles. No nos sorprende entonces leer que Felipe exorcizó a muchos espíritus que daban alaridos al salir de las personas mientras evangelizaba en Samaria (Hch 8:7), o que Pablo exorcizó a espíritus de adivinación (literalmente «espíritus de pitón») de una «muchacha esclava» que aparentemente estaba impidiendo su ministerio al socavar su credibilidad (Hch 16:16-18).³⁷ Al igual que en el ministerio de Jesús, parece que los exorcismos eran un aspecto normal del ministerio de la iglesia primitiva.

Finalmente, la regularidad de los exorcismos en la iglesia primitiva quizá se revele también en el relato poco común de Lucas sobre los siete hijos de Esceva. Ellos, junto con los otros exorcistas judíos, no tuvieron éxito al tratar de exorcizar demonios «en el nombre de Jesús, a quien Pablo predica» (Hch 19:13-14).³⁸ En una ocasión, un espíritu maligno a quien estaban tratando de exorcizar les dijo: «Conozco a Jesús, y quién es Pablo, pero ustedes ¿quiénes son?» A través del hombre, el demonio «los dominó a todos. Los maltrató con tanta violencia que huyeron de la casa desnudos y heridos» (Hch 19:15-16).

Aunque este relato en particular es poco común en varios aspectos, no deja de confirmar lo que sabemos de otras fuentes: la práctica del exorcismo era algo muy común en la cultura del primer siglo, tanto entre los judíos como en los griegos.³⁹ A la luz de este aspecto, sería peculiar que la iglesia primitiva no practicara regularmente el exorcismo. Lo que apartó a la iglesia primitiva y a Jesús de estos otros exorcistas no era que ellos practicasen el exorcismo sino que tenían mucho éxito en hacerlo.⁴⁰ Por lo tanto, los exorcistas judíos estaban tratando de tomar prestado su poder usando la «fórmula» de ellos.

Pero la regularidad del exorcismo en el ministerio de Pablo, así como en el de Jesús, tal vez se revele más por el hecho de que el demonio sabía muy bien quiénes eran, pero no sabía quiénes eran los exorcistas judíos. Al igual que en los Evangelios, los demonios parecen conocer quiénes son sus verdaderos oponentes y les temen. Sin embargo, aparentemente los demonios pueden intimidar y abusar físicamente a otros exorcistas.

El uso de la armadura espiritual. Sin duda alguna, el ministerio del exorcismo que Jesús llevó a cabo tuvo éxito en la iglesia primitiva y en la época posapostólica de la misma. Pero esta no es la única forma o la principal en que la vida cristiana se presenta como una guerra. Para Pablo toda la vida

cristiana es un acto de guerra contra el enemigo. Como cosa común, los cristianos debían fortalecerse «con el gran poder del Señor», lo cual significa que debían ponerse «la armadura de Dios para que pueden hacer frente a las artimañas del diablo, ... contra poderes, contra autoridades, contra potestades que dominan este mundo de tinieblas, contra fuerzas espirituales malignas en las regiones celestiales» (Ef 6:10-12).

Por esa razón la «verdad», la «justicia», el «evangelio de paz», la «salvación» y «la palabra de Dios» se presentan como varios aspectos de «la armadura de Dios» que los cristianos usan para resguardarse de los ataques del enemigo (Ef 6:14-17). Aun más, la fe en sí se presenta como un «escudo» por medio del cual «pueden apagar todas las flechas encendidas del maligno» (6:16).⁴¹ Con toda esta armadura los cristianos deben estar «firmes» ... «alerta y perseveren en oración por todos los santos» (6:13-14, 18). La primera orden (*histēmi*) es: «Manténganse firmes» en sus puestos contra una fuerza atacante,⁴² mientras que el segundo es de estar siempre «alerta» contra un enemigo siempre presente. En este texto el tema de la batalla es fuerte, y aquí Pablo no está hablando de una batalla rara. Está hablando sobre toda la vida cristiana.

Finalmente, aunque específicamente Pablo no menciona la oración como parte de esa «armadura» del cristiano, en este contexto se ve con toda certeza como una estrategia de guerra, al igual que lo era en las enseñanzas de Jesús. Inmediatamente después de mencionar «la palabra de Dios» como «la espada del Espíritu», Pablo añade: «Oren en el Espíritu en todo momento, con peticiones y ruegos» (6:18). Como si eso no fuera suficiente, añade: «Manténganse alerta y perseveren en oración por todos los santos». El mandato «manténganse alerta» mientras oramos es incluso otra clara indicación de que la oración aquí se presenta como algo que los soldados hacen. Es, en resumen, un acto de guerra.⁴³

El mismo tema se halla en otro lugar. Al usar la misma terminología, Pablo le recuerda a los tesalonicenses que se protejan con «la coraza de fe y amor, y con el casco de la esperanza de salvación» (1 Ts 5:8), porque ellos son «hijos de la luz del día» y «no de la noche ni de la oscuridad» (5:5). Pablo le dice a los cristianos romanos: «Dejemos a un lado las obras de la oscuridad y pongámonos la armadura de la luz» (Ro 13:12); a los efesios: «No tengan nada que ver con las obras infructuosas de la oscuridad, sino más bien denúncienlas», porque «la luz lo pone al descubierto» (Ef 5:11, 13); y a los corintios: «No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la

luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia Cristo con Belial?» (2 Co 6:14-15, NVI y RVR).⁴⁴

El lenguaje que Pablo usa en estos tres pasajes de «luz» y «tinieblas» no solo nos recuerda al de Juan sino también el de la comunidad del Qumrán, el cual (en buena forma apocalíptica) percibía al mundo entero como objeto capturado en una lucha cósmica entre la luz y las tinieblas.⁴⁵ Entonces, la terminología que Pablo usa, al igual que su identificación explícita de las tinieblas con Belial y su subsiguiente referencia a la armadura militar, son más indicaciones de cuán plenamente matizada estaba su perspectiva de la vida cristiana con motivos guerreros.

En su reflexión sobre la misma perspectiva, Pablo le dice a Timoteo: «Comparte nuestros sufrimientos, como buen soldado de Cristo Jesús. Ningún soldado que quiera agradar a su superior se enreda en cuestiones civiles» (2 Ti 2:3-4). Así también se refiere, muy incidentalmente, a Epafrodito y a Arquipo como «compañeros de lucha» (Fil 2:25; Flm 2; cf. 1Co 9:7).

Así, pues, la vida cristiana es para Pablo una vida de servicio militar espiritual. Esta concierne el ser un buen soldado (2 Ti 2:4), de pelear «la buena batalla» (1 Ti 1:18; 6:12), de librar batallas (2Co 10:3), y de una «lucha» con los enemigos cósmicos (Ef 6:12). Dada esta perspectiva sobre la realidad siempre presente de Satanás y su reino, y dada su noción de lo que concierne a Cristo y lo que se supone que sea la iglesia, es difícil ver cómo él pudo contemplar la vida cristiana de un modo diferente.⁴⁶

Por lo menos, debería ser evidente que cualquier perspectiva que interprete el motivo de la guerra espiritual como algo incidental en el Nuevo Testamento está seriamente equivocada. Si la motivación es la de reducir los elementos «mitológicos» del Nuevo Testamento o de ampliar el modelo clásico-filosófico de la soberanía de Dios minimizando las indicaciones de una batalla genuina y penetrante, falla el intento de hacer a un lado la centralidad del motivo de la guerra. Tal como fue el caso de la vida y las enseñanzas de Jesús, el conflicto de Dios y la victoria sobre Satanás yace en el corazón de la proclamación que los primeros cristianos trajeron al mundo.

La realidad de la batalla. La guerra continua en la que los primeros cristianos comprendieron que debían participar, constituyó el único «problema del mal» que conocían o les importaba. Era el problema de vivir el reino de Dios en un mundo bajo el asedio del reino de Satanás. No fue un problema intelectual sino existencial y espiritual. Era un problema para ser resuelto por el activismo espiritual, no por la contemplación intelectual y la resignación piadosa.

Esos autores nunca reflexionaron en cuanto a «por qué las cosas malas le suceden a las personas buenas», porque vivían con la visión del mundo de una guerra en la que esperaban que cosas malas les sucedieran a las buenas personas. Si el mundo está plenamente saturado de fuerzas malignas, como la imaginaban, el sufrimiento horrendo no les vendría como una gran sorpresa. Comprendían (porque Jesús lo enseñó) que si el Señor de toda la creación sufrió a manos de esas fuerzas malignas, apenas podían esperar correr mejor suerte (Jn 15:20-21; cf. 1Co 2:8). El Nuevo Testamento dice que ilas «buenas personas» deben *esperar* cosas malas!

Una vez más debemos notar que todo esto presupone que la guerra entre Dios y Satanás, la guerra en la cual la propia humanidad se halla capturada en su centro, es una guerra real. Es decir, presupone, al menos, que genuinamente Dios tiene que pelear con Satanás. Sugerir, como la tradición clásica filosófica tiende a alegar, que las fuerzas del mal siempre juegan un papel en las manos de Dios, que Dios está secretamente en control de la actividad de Satanás y los demonios y que así esas fuerzas malignas siempre terminan llevando a cabo los propósitos soberanos de Dios, es socavar por completo la realidad de esa guerra y hacer ininteligible el tema central de todo el Nuevo Testamento. Aun más, es generar un problema insoluble, porque ahora no podemos evitar racionalmente la conclusión horrenda de que Dios es finalmente responsable de lo que hacen Satanás, sus demonios y las personas malas.

El origen y final de Satanás y los ángeles caídos

Pero, ¿cómo estas criaturas rebeldes obtienen su poder para rebelarse? Y si Dios no los controla, ¿qué garantía hay de que él finalmente los derrotará? Para recibir la respuesta hemos sondeado el Nuevo Testamento en los últimos capítulos de ese libro, pero hacemos bien en concluir este estudio examinando más detalladamente lo que el Nuevo Testamento dice con respecto al origen y el fallecimiento final de Satanás y su reino rebelde.

La caída catastrófica. De lo que hemos dicho, no se puede negar que el motivo de la guerra del Nuevo Testamento presupone una especie de cosmovisión dualista. Por lo menos hay, obviamente, una dualidad de poder de Dios y no de Dios. En otras palabras, existen poderes significantes con cierto grado de autonomía contra Dios, contra el cual Dios debe, por lo tanto, obrar o contra quien Dios debe genuinamente pelear.

Pero en el Nuevo Testamento ese dualismo, aunque intenso, nunca llega al dualismo metafísico. Es decir, el Nuevo Testamento nunca se acerca a

este concepto para afirmar que las fuerzas que se oponen a Dios son metafísicamente máximas, como lo afirmaban el zoroastrismo y el maniqueísmo. Más bien se cree uniformemente que los poderes que se oponen a Dios fueron creados por él. No son eternos ni finitos. Por tanto, aunque no pueden oponerse genuinamente a Dios, y lo hacen, y realizan obras de destrucción a través de todo el cosmos, nunca constituyen una amenaza tal que pueda derrocar a Dios.

Pero si todos los poderes cósmicos fueron creados por Dios, y Dios es perfectamente bueno, ¿cómo es que esos poderes creados son ahora malos? A diferencia de mucha de la literatura apocalíptica de sus días, los autores del Nuevo Testamento nunca ofrecen especulaciones extravagantes para responder a esa pregunta. En realidad, esos autores no reflejan casi ninguna preocupación por eso. En mi opinión, su relativo silencio sobre este asunto no se debe a su concepto de que no hubo respuesta. Más bien se debe al hecho de que ellos consideraban la respuesta a esa pregunta como *obvia*.

Aunque la literatura apocalíptica no ofrece respuesta sobre la cual ponerse de acuerdo, en cuanto a aspectos como cuándo y por qué las fuerzas malignas «cayeron», todos los autores apocalípticos que tienen que ver con este asunto concuerdan en que las fuerzas malignas sí cayeron. Esos poderes decidieron rebelarse contra su Creador y desechar sus planes y su señorío.⁴⁷ La perspectiva del Antiguo Testamento de que el pecado era el resultado de las decisiones libres de los seres humanos de rebelarse contra su Creador se le aplica a los seres cósmicos para explicar su pecaminosidad. En verdad, como hemos visto, el propio Antiguo Testamento ocasionalmente aborda esa idea (Gn 6:1-4; Salmo 82; Is 14:12-14; Ez 28:1-19; cf. El capítulo cinco de este libro). Al igual que los seres humanos, los seres cósmicos son libres; así, pues, para esos autores la pecaminosidad de los seres cósmicos no es más inexplicable que la pecaminosidad de los seres humanos. Para los judíos que creían que Dios era tanto perfectamente santo como también el Creador de todo lo que existe, era difícil comprender cómo podían llegar a cualquier otra conclusión.

Considero que esta es una suposición fundamental del Nuevo Testamento. El origen del mal entre los poderes cósmicos es muy semejante al origen del mal entre los seres humanos. Ni ellos ni su contraparte apocalíptica han visto la necesidad en sí de explicar más la libertad. Para ellos la libertad era una «explicación final». Esos judíos no poseían propensión metafísica para investigar más el asunto (aun en caso de que tal investigación fuera

metafísicamente posible).⁴⁸ Solo sabían que ellos y todos los seres humanos eran libres para optar por obedecer o desobedecer a Dios, y que si desobedecían a Dios, la culpa no era de Dios. Comprendían los poderes cósmicos de la misma forma.

Por lo tanto, en el Nuevo Testamento no hallamos más discursos sobre la libertad de los poderes cósmicos que los que hallamos sobre la libertad de los seres humanos. Pero sí hallamos mucho que presupone que los seres humanos son libres, y algunos pasajes que presuponen que los poderes cósmicos son libres. Por ejemplo, Judas 6 se refiere a «los ángeles que no mantuvieron su posición de autoridad, sino que abandonaron su propia morada». Estos, dice el autor, ahora están «perpetuamente encarcelados en oscuridad para el juicio del gran Día». Luego Judas añade:

Así también Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas son puestas como escarmiento, al sufrir el castigo de un fuego eterno, por haber practicado, como aquéllos, inmoralidad sexual y vicios contra la naturaleza. De la misma manera estos individuos, llevados por sus delirios, contaminan su cuerpo, desprecian la autoridad y maldicen a los seres celestiales (Jud 7-8).

Es imposible determinar si Judas está insinuando ligeramente alguna veta de la tradición de los ángeles vigilantes —y por ende refiriéndose a la «caída» de Génesis 6— o si está pensando en algún otro tipo de rebelión angélica. Al menos, esta referencia a esos ángeles que no guardaron «su posición» y abandonaron «su propia morada» sugiere que tiene en mente algo semejante a la perspectiva del Antiguo Testamento de los dioses a quienes se les dio autoridad sobre las naciones, o del concepto apocalíptico de ángeles que están a cargo de varios aspectos de la naturaleza.

De todos modos, lo importante para nosotros es notar que Judas supone que la caída y el castigo de esos ángeles se compara directamente con la caída y el castigo de los pecadores de Sodoma y Gomorra, y con las personas impías en los propios días de Judas. Al igual que estos ejemplos posteriores, los ángeles se rebelaron libremente contra Dios y fueron moralmente responsables de sus impías decisiones. Como hemos visto un número de veces, para los antiguos autores judíos en general, las cosas «en los cielos» no se consideraban tan diferentes de las cosas de aquí en la tierra. De ahí que la libertad y la responsabilidad moral que caracterizaba a los seres humanos también se considerara que caracterizaba a los ángeles.

Este mismo concepto se refleja en 2 Pedro 2. Aquí Pedro está alegando

que las personas impías (específicamente los maestros de la herejía) ciertamente serán castigados, mientras que las personas buenas ciertamente serán rescatadas de la condenación. Para explicar esto dice:

Dios no perdonó a los ángeles cuando pecaron, sino que los arrojó al abismo metiéndolos en tenebrosas cavernas y reservándolos para el juicio. Tampoco perdonó al mundo antiguo cuando mandó un diluvio sobre los impíos, aunque protegió a ocho personas, incluyendo a Noé, predicador de la justicia. Además, condenó a las ciudades de Sodomá y Gomorra, y las redujo a cenizas, poniéndolas como escarmiento para los impíos. Por otra parte, libró al justo Lot, que se hallaba abrumado por la vida desenfadada de esos perversos, pues este justo, que convivía con ellos y amaba el bien, día tras día sentía que se le despedazaba el alma por las obras inicuas que veía y oía. Todo esto demuestra que el Señor sabe librar de la prueba a los que viven como Dios quiere, y reservar a los impíos para castigarlos en el día del juicio. (2P 2:4-9)

De nuevo, no podemos decir con alguna confianza en qué eventos específicos pensaba Pedro cuando habla de la condenación de los ángeles pecadores. Puede estar haciendo uso de la tradición vigilante o tal vez está pensando en una caída antes de la creación. De todos modos, este asunto es irrelevante según el punto más fundamental que estamos destacando: Pedro refleja la suposición del Nuevo Testamento de que los ángeles pueden pecar y pecan, así como también las personas pueden pecar y pecan; y los ángeles, al igual que las personas, son moralmente responsables por su pecado. Por tanto, son castigados así como lo son las personas rebeldes. En otras palabras, cuando ellos pecan, no están llevando a cabo ningún plan preordenado por Dios. Más bien se están rebelando *contra* el plan preordenado por Dios.

Un concepto similar yace tras la instrucción de Pablo a Timoteo de no instalar a un recién convertido como obispo «no sea que se vuelva presuntuoso y caiga en la misma condenación en que cayó el diablo» (1 Ti 3:6). La implicación parece ser que el orgullo tiene algo que ver con la caída del diablo (tal vez recordando Is 14:13-14); y aquellos que se enorgullecen, tal como lo hizo el diablo, pueden caer en la misma condenación.⁴⁹ La caída voluntaria de Satanás y sus ángeles también entra dentro de la suposición de la enseñanza de Jesús de que aquellos a quienes no conozca el día del

juicio, son «malditos» y apartados «al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25:41).

Este pasaje no solamente considera que Satanás y sus ángeles son, al igual que las personas, moralmente responsables por su caída, sino también, —un aspecto muy interesante— que el infierno fue destinado («preparado») para ellos, no para los seres humanos.

Así, pues, el infierno es en primer lugar el destino de los enemigos cósmicos de Dios, no de nosotros. Si los seres humanos van allí es porque voluntariamente se aliaron con aquellos para quienes fue preparado. Como fue el caso al examinar la obra de Cristo en la cruz, una vez más obtenemos la distinta impresión de que los humanos han sido atrapados en eventos cósmicos que están más allá del dominio de la historia humana. Somos benditos o malditos según nos alieemos en la guerra entre dos reinos cósmicos. O bien tomamos participación en la victoria de Cristo, o tomamos participación en la derrota de Satanás. Pero en cualquiera de los dos casos, siempre somos participantes secundarios, no los jugadores principales.

Detrás de todo el concepto está la noción de que esos dos reinos están divididos por razones morales y no metafísicas. Su separación y su subsiguiente guerra no son «en la naturaleza eterna de las cosas». La guerra no es coeterna con Dios, ni Dios la creó. Es más bien el resultado de un mal uso catastrófico de la libertad concedida a Satanás y a «sus ángeles». Debido a que fue una decisión moral, Jesús implica, será castigada. Para eso está el infierno.

La victoria final de Dios. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, no hay posibilidad de que los enemigos de Dios escapen de ese destino. Dios ha ordenado parámetros *temporales* alrededor de la libertad de las criaturas angélicas y humanas, así como ha ordenado parámetros alrededor de la *esfera* de esa libertad. De ahí que la habilidad de cualquiera que esté dentro de la sociedad angélica o humana de la creación de Dios para rebelarse libremente contra Dios, algún día tocará su fin. Al parecer, debido a la integridad del don de la libertad que ha dado, Dios soporta durante un tiempo la ira de esos rebeldes destructores. De hacer lo contrario, ese don de libertad indudablemente se consideraría falso.⁵⁰ Mientras que el don de la vida que Dios da a los que lo escogen a él es eterno, el don de la libertad de escoger situarnos en contra de él aparentemente no lo es. Por lo tanto, vendrá el tiempo, según lo declaran las Escrituras, en el que Dios concluirá esta época cósmica manifestando plenamente a través de su cosmos la victoria que ya ha ganado por medio de su Hijo.

Esta declaración es al mismo tiempo una proclamación de la promesa del cielo para los elegidos y una advertencia del infierno para los réprobos. Para aquellos que usaron su libertad para entrar en una relación de pacto con su Creador, la escatología del Nuevo Testamento es un gozo extático. La pesadilla de la guerra finalmente acabará. El amor reinará finalmente a través de toda la creación de Dios. No habrá más pecado ni penas ni llantos, ni hambre ni muerte. La creación será todo lo que Dios planeó que fuera, todo lo que Dios luchó para que fuera y todo lo que murió para que fuera. Todos los que sufrieron una vida de pesadilla, tales como Zosia serán vindicados. De cierto modo apenas podemos comenzar a imaginarnos que los sufrimientos de esta pesadilla, el Señor promete, serán muy pequeños en comparación con el gozo de la realización de la creación cuando él reine en todo su amor y gloria (Ro 8:18-25; 2Co 4:17-18; 1P 1:6-9).

Pero no debemos pensar que la victoria de Dios concierne solo el bienestar humano. Por el contrario, así como la obra de Cristo fue cósmica antes de ser antropológica, también la proclamación bíblica de la victoria final de Dios concierne el cosmos como un todo antes de que se centre en nosotros. Toda la creación ahora sufre bajo el curso del ilegítimo tirano que la ha capturado, y toda la creación finalmente se beneficiará cuando el «dios de este mundo» sea derribado y la creación liberada.

Por tanto, cuando el Señor finalmente haya destruido este tiránico leviatán de la anticreación, obrará «la restauración de todas las cosas, como Dios lo ha anunciado desde hace siglos por medio de sus santos profetas» (Hechos 3:21). Cuando finalmente conquiste a ese némesis cósmico *Yamm*, el mar ya no existirá más (Ap 21:1). En agudo contraste con la guerra que se ha estado librando por eones, esta vez Dios ha de «reunir en él todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra» (Ef 1:10), para que su presencia llene «todo por completo» (Ef 1:23; cf. 4:10). De nuevo, entre los benefactores de esta restauración cósmica están todos aquellos seres humanos que sencillamente han aceptado la invitación llena de gracia de aceptar su amor y de luchar de su parte.

¿Pero qué será entonces de aquellas huestes que han peleado contra el plan de Dios desde el principio, y de todos aquellos seres humanos que voluntaria y conjuntamente optaron por formar parte de este intento fútil de rebeldía cósmica? La manifestación de la victoria de Cristo será al mismo tiempo la manifestación de su derrota. Cuando la luz se manifieste plenamente, las tinieblas, por medio de esta, se reducirán a la nada. Cuando el amor reine universalmente, entre los vivientes no habrá más ningún lugar

para el odio, la apatía, la avaricia, los celos o cualquiera de esas actitudes. Cuando rija la justicia divina, todo lo que esté mal, todo lo que no se haya reconciliado será castigado. En resumen, cuando la presencia y la gloria de Dios lo llene «todo por completo», sencillamente no habrá lugar en el reino para nada o nadie más que continúe resistiéndolo.

Este es el punto central de la enseñanza en las Escrituras sobre el infierno. La enseñanza de la Biblia no busca satisfacer algún tipo de curiosidad mórbida que podríamos tener sobre los detalles de ese «lugar» dándonos una fotografía literal de este, aunque muchos padres de la iglesia y figuras líderes de esta (p. ej., Tertuliano y Aquino) por desgracia, recogieron literalmente, al menos, alguna de la amplia variedad de imágenes gráficas apocalípticas. El objetivo de la enseñanza del Nuevo Testamento es más bien la de expresar la certidumbre, la universalidad, la severidad y la finalidad de la victoria de Dios sobre el maligno, y en los términos más fuertes posibles, advertir a aquellos de nosotros que todavía pueden hacer algo para no alinearse con el maligno, lo cual les acarreará horribles consecuencias. Al rechazar a Dios, uno está rechazando todo lo que es amor, vida, gozo, bondad y paz. En verdad, tal como algunas de las imágenes de condenación que las Escrituras ponen en claro, es incluso una exageración llamarle a eso «existencia».

Un grupo de advertencias en la Biblia describe el infierno como una ausencia casi total del ser. Por ejemplo, las Escrituras describen la suerte de Satanás, sus legiones y todos aquellos seres humanos que se han alineado con él, como echados en la versión cósmica de un basurero fuera de Jerusalén en el valle de Hinón (Gehena).⁵¹ Estos son ahora vasijas rotas irredentas que no hacen ni harán aquello para lo que fueron creados. Por tanto, son un desperdicio total, una basura. Mientras que otrora tuvieron la posibilidad de compartir la vida con el Dios Trino por toda la eternidad, ahora, trágicamente, no sirven para nada, solo para ser destruidas.

Todos esos rebeldes, por lo tanto, serán reducidos a la nada (Mt 10:28; Mr 1:24; 1Co 1:19; 3:17; 6:13; 15:24-26; 2 Ts 2:8; Fil 1:28; Heb 2:14; 10:39; Stg 4:12; 2P 2:12; 3:10-11; Jud 10). Bajo el peso de la justicia de Dios, todos «se perderán» (*apollymi*, Lc 13:3; Jn 3:16; 10:28; 1Co 1:18; 2Co 2:15; 4:3; Ro 2:12; 2 Ts 2:10; 2P 3:9). Son como la paja que se quema en un fuego que no se puede consumir (Mt 3:12; 13:30; cf. Is 1:31). Similarmemente, a la luz del gobierno universal de Dios, las Escrituras declaran que esos rebeldes «dejarán de existir... se desvanecerán como el humo... el porvenir de los malvados será el exterminio» (Sal 37:10, 20, 38). Ellos «serán

como si nunca hubieran existido» (Abd 16) y «como quien despierta de un sueño» (Sal 73:20).⁵²

Con una perspectiva ligeramente diferente, habiendo rechazado al propio Autor de la vida, esos rebeldes derrotados ahora pueden compararse con cadáveres: muertos, decadentes, infectados de gusanos (Ro 6:21, 23; Stg 1:15; Is 66:24; Mr 9:48). E incluso desde un ángulo ligeramente diferente, esos rebeldes airados se pueden comparar con personas que son expulsadas del banquete, echadas a las tinieblas de afuera (Mat 8:12; 22:13; 25:30).

El punto central de todas estas imágenes gráficas está claro: no hay lugar para los malvados —sean angélicos o humanos— en el reino de Dios. Cuando la luz del amor y la vida del Dios Trino resplandezca soberanamente sobre toda la creación, todo lo que sea tinieblas, todo lo que esté en contra del amor y todo lo que esté en contra de la vida, se debe (para mezclar las metáforas) conquistar, extinguir, destruir, quemar y relegar a escombros en el basurero «en las tinieblas de afuera». Repito, esto no se ha dicho para satisfacer todas nuestras preguntas sobre la «topografía» o la «temperatura» del *Gehena* (infierno) sino para advertir a aquellos que todavía pueden cambiar que lo hagan si es necesario. El mensaje es este: los enemigos de Dios, angélicos o humanos, ciertamente serán derrotados, ciertamente serán juzgados con justicia; y ese juicio ciertamente será una pesadilla para ellos. Al describirlo como una tormenta feroz e interminable no estamos exagerando su terror (Ap 14:9-11; 20:10; cf. Mt 25:41, 46; Lc 16:24).⁵³ Al optar por una posición contra Dios, Satanás y todos sus seguidores están optando por estar contra la vida y el amor. No es posible que haya algo peor.

Conclusión: La centralidad de la perspectiva de la guerra

El punto más fundamental de los últimos cinco capítulos es que el Nuevo Testamento está completamente condicionado por la visión del mundo de una guerra. Bajo esa perspectiva se comprende que todo el cosmos está atrapado en una batalla feroz entre dos reinos rivales. Esta perspectiva implica que la tierra muy literalmente, se ha convertido en una zona de guerra feroz y en un profanado campo de batalla.

En los capítulos seis al ocho vimos que Jesús entró en esta zona de guerra para establecer el justo gobierno de Dios sobre el gobierno ilegítimo de Satanás. Las sanidades, milagros, exorcismos, resurrecciones, así como también mucha de su enseñanza, tienen sentido solo como varios aspectos

de un ministerio unificado dentro del contexto de esta cosmovisión.⁵⁴ En el capítulo nueve vimos que dentro de ese contexto apocalíptico la iglesia primitiva comprendió el significado central de la muerte y resurrección de Cristo. La cruz y la resurrección fueron, sobre todo lo demás, el acto por medio del cual Dios conquistó a su archienemigo. Nuestra salvación es de una vez el resultado de liberación de esta conquista y uno de los medios posteriores por medio del cual Dios está reclamando la tierra para su gloria.

Sin embargo, hay aún batallas por pelear. Como hemos visto en este presente capítulo, lo que en principio se ha logrado, de hecho todavía no se ha manifestado, porque el fatalmente herido reino de las tinieblas aún reina sobre la tierra. A pesar de la victoria de Cristo, el Nuevo Testamento continúa definiendo la vida cristiana en términos guerreros. El resultado de la guerra está establecido, pero aún hay importantes batallas que pelear. Y de eso se trata la vida cristiana: de pelearlas. Como Wingren lo expone: «Es imposible que el hombre en los días de... la Iglesia, tenga algo que ver con Dios sin que al mismo tiempo, de cierta forma, tenga que ver con el diablo. Estos dos... llenan la existencia».⁵⁵ La confianza y la esperanza del creyente en todo esto es que Cristo, de una vez y por todas, ha conquistado al enemigo y que algún día esa victoria sobre Satanás y el cese de todo mal que fluye de él se manifieste perfectamente.

La visión del mundo de la guerra y el problema del mal. La centralidad del motivo de esta guerra es la observación más importante que se debe hacer al acercarnos al «problema del mal». La manera en que uno trate de resolver este problema depende completamente de la forma que estructure el problema. Y la forma en que uno estructura el problema está decisivamente matizado por la clase de mundo, la clase de Dios y la clase de mal que uno piensa que necesita explicación. Una joven judía, que un grupo de hombres tortura, significa algo completamente diferente en la cosmovisión en la cual se cree que la voluntad de Dios está siempre llevándose a cabo, que lo que significa en una cosmovisión en la cual se cree que la voluntad de Dios frecuentemente está frustrada por fuerzas cósmicas.

Todo es cuestión del punto de partida: ¿Comenzamos con la perspectiva de un Dios que está en guerra contra el mal o con una perspectiva de un Dios que controla el mal? ¿Comenzamos con la perspectiva del mundo como rehén de una fuerza cósmica maligna o con la perspectiva de un mundo donde la voluntad de Dios se lleva perfectamente a cabo? ¿Comenzamos con la perspectiva del mal con la intrusión de un extranjero hostil al cosmos de Dios o con la perspectiva del mal que en todo momento y don-

dequiera está cumpliendo secretamente los propósitos de un Dios soberano y siempre benéfico?

El énfasis central de esta obra ha sido la de alegar que si abordamos el problema del mal según el Nuevo Testamento, debemos en toda ocasión optar por los puntos de comienzo de lo anterior, no lo posterior. Cuando hagamos esto, hallamos que somos liberados de una búsqueda incesante hacia las supuestas razones divinas que hay detrás de las pesadillas del mundo, y liberados y dotados de poder para levantarnos en combate contra esos aspectos horrendos de la existencia como aquello contra lo cual Dios está inequívocamente en contra. En otras palabras, cuando aceptamos la visión del mundo de la guerra según las Escrituras, el problema intelectual del mal se transforma en el problema práctico del mal, tal como lo estuvo en la época del Nuevo Testamento.

En esta cosmovisión, la única «razón» por la cual Zosia es torturada es porque los seres libres, humanos o angélicos, pueden cometer tales atrocidades. Mientras que el Dios soberano pueda y desee luchar para sacar algún bien de algún suceso demoníaco horrible (Ro 8:28), ese suceso maligno en sí existe solo porque los seres libres que están contra Dios lo han deseado. La «razón final» de ese tormento morboso está ahí. Si las palabras «bueno», «amoroso» significan algo con respecto a Dios, si el testimonio de las Escrituras concernientes al carácter perfecto de Dios y el ministerio antidemoníaco de Jesús significa algo, y si el poder de Dios se interpreta como supremamente admirable, como verdaderamente trascendente, no simplemente coercitivo tras la empobrecida imagen de los ideales de poder de los humanos caídos, sencillamente no podemos imaginar que sea finalmente el mismo Dios quien está deseando en secreto infligir la pesadilla de Zosia con alguna supuesta «sublime» razón.

Lidiar con el mal. ¿Dónde nos deja todo esto en cuanto a lidiar con las atrocidades de nuestro mundo? Cualquier otra cosa que se pueda decir sobre el modelo clásico-filosófico de la providencia de Dios, es que esta ofrece al creyente cierto tipo de seguridad de la cual la visión del mundo de la guerra parece carecer, siempre y cuando uno evite atrocidades concretas. Hay cierta paz, por lo menos para muchos, si nos resignamos a cualquier cosa (que uno cree) que proceda de la mano de Dios. Dentro de esto está la atracción del tipo de himnos tradicionales que se mencionan en el capítulo uno.

Sin embargo, si uno no puede hallar más solaz en la convicción de que un plan misterioso y providencial gobierna cada suceso de la historia del

mundo, ¿en qué puede nuestro corazón hallar esperanza? Si el tormento de Zosia es verdaderamente tan gratuito y bárbaro como parece ser, ¿no debemos desesperarnos?

Creo que es innegable que la visión del mundo de la guerra en cierto nivel destaca a un mundo más atemorizado que la visión del mundo del plan providencial, por la sencilla razón que cuando uno abre los ojos a la realidad de la guerra siente verdadero temor. Al mismo tiempo, este prospecto nos conmociona a algunos de nosotros causando menos temor que el prospecto de vivir en una verdadera guerra espiritual, pero obviando este hecho. Lo cierto es que parece que causa menos temor que vivir en un cosmos que un ser supremo está gobernando coercitivamente y que en lo secreto desea torturar a niñas «para su gloria».

Aunque fuéramos a admitir que la genuina contingencia y las verdaderas batallas de la cosmovisión del universo en guerra presentan a un mundo que da más temor que la cosmovisión del mundo meticulosamente planeado, no se entendería que esa visión del mundo ofrezca menos esperanza que el modelo planeado. Yo alegraría que el caso es precisamente lo opuesto. La visión del mundo de la guerra del Nuevo Testamento ofrece más esperanza, precisamente porque reconoce desvergonzadamente el estado tenebroso y demoníaco del mundo en su presente condición quebrantado por la guerra.

La esperanza que el Nuevo Testamento ofrece no es la esperanza de que Dios tiene un plan sublime, que lo abarca todo y que secretamente gobierna todo suceso, incluyendo las malas intenciones de seres maliciosos angélicos y humanos, y que de alguna forma estima a esas voluntades malévolas como «buenas» a un nivel más alto. A mi modo de pensar, al menos, la suposición genera una posición verdaderamente desesperanzada. Porque si la voluntad de Dios ya se ha cumplido cuando la cuenca de los ojos de Zosia está sangrando, ¿qué esperanza vamos a tener? Si la justicia es, en algún plano secreto más trascendental, siendo ya servido, ¿qué esperanza vamos a tener? Si Dios ya está vindicado porque «el gran cuadro» justifica el tormento de Zosia «para el bien de todos», quiere decir que realmente no tenemos razón para esperar que las cosas vayan mejor para Zosia o para nosotros en el mundo por venir.

En contraste directo con todo esto, la última esperanza que el Nuevo Testamento ofrece es escatológica. La misma seguridad que tenemos de que el Señor vino por primera vez a derrotar a su enemigo cósmico y nuestro opresor en principio, es la misma seguridad que tenemos de que regresará de

nuevo para realmente derrotarlo. Porque la enfermedad, las dolencias, la guerra, la muerte, el sufrimiento, las lágrimas no son la voluntad de Dios, y porque Dios es finalmente soberano, podemos tener una seguridad confiada de que algún día, cuando sus enemigos finalmente sean conquistados, Dios terminará con todo sufrimiento, y con cada mal que causa el sufrimiento y enjugará todas las lágrimas de nuestros ojos (Ap 20:4). Precisamente porque nuestro sufrimiento presente no es la voluntad de Dios —aunque finalmente lo puede usar para nuestro propio bien— podemos tener una seguridad de que no siempre las cosas serán así.

En verdad, Pablo ha inspirado audacia al proclamar que cuando el reino haya llegado por completo, la gloria y el gozo que conoceremos dará por insignificante todo sufrimiento de este mundo presente. Todo lo demás que esto pueda significar, es que de alguna manera Dios compensará a Zosia y a su madre.

Con tal promesa, dados los clamores en la vecindad de la niñez de Zosia, cierro con una sencilla oración que caracterizó las comunidades de fe en los tiempos del Nuevo Testamento:

Maranatha: ¡Nuestro Señor, ven! (1Co 16:22).

Notas

Introducción

- 1 Véase, por ejemplo, Archer, G. L., *Daniel*, en *EBC*, 7:124-25; Collins, J. J., *Daniel*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis, 1993, pp. 374-76; Goldingay J. E., *Daniel*, WBC 30 (Word, Dallas, TX., 1989), pp. 291-92, 312-14; Hartman, L. E y A. A. Di Lella, *The Book of Daniel* [El libro de Daniel], *AB* 23, Doubleday, Garden City, N.Y, 1978, pp. 282-84; R. Wallace, *The Lord Is King: The Message of Daniel* [El Señor es Rey: el mensaje de Daniel], InterVarsity Press, Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1979), p. 179.
- 2 W. Wink sugiere convincentemente que este espíritu territorial estuvo protegiendo sus intereses territoriales al tratar de bloquear a este mensajero divino. Véase *Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence* [Desenmascarar los poderes: Las fuerzas invisibles que determinan la existencia humana], Fortress, Filadelfia, 1986, pp. 89-90. Yo comento este pasaje más ampliamente en el capítulo cuatro.
- 3 Un número creciente de evangélicos con mentalidad para las misiones está tomando en serio la posibilidad de «espíritus territoriales» amenazadores. Daniel 10, junto con la noción más amplia de los «ángeles de las naciones» con la cual está conectado, desempeña un papel principal en esta perspectiva. Véase, por ejemplo, Dawson, J., *Taking Our Cities for God: How to Break Spiritual Strongholds* [Tomando nuestras ciudades para Dios: cómo romper las fortalezas espirituales], Creation House, Altamonte Springs, FL., 1989; Otis Jr., G., *The Last of the Giants* [El último de los gigantes], Chosen, Tarrytown, NY, 1991; Wagner, C. P., ed., *Breaking Strongholds in Your City* [Derrocar fortalezas en su ciudad], Regal/Gospel Light, Ventura, CA, 1993; idem, ed., *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits* [Combatiendo con el enemigo: cómo luchar y derrotar los espíritus territoriales], Regal, Ventura, CA, 1991. Para más información acerca del tema de los «ángeles de las naciones» en las Escrituras y en la iglesia primitiva, véase la excelente obra de J. Daniélou: *The Angels and Their Mission, According to the Fathers of the Church* [Los ángeles y su misión, según los padres de la iglesia], trad. al inglés de D. Heimann, Newman, Westminster, MD, 1957, esp. pp. 22y sig.; y Wink, W., *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* [Poner nombre a los poderes: el lenguaje del poder en el Nuevo Testamento], Fortress, Filadelfia, 1984, pp. 26-35.
- 4 No obstante, debo añadir que al hacer la transición del modernismo al posmodernismo, la tendencia naturalista occidental de desestimar la existencia o al menos la importancia de los seres angelicales, está cambiando rápida y dramáticamente un hecho que tiene cierta importancia en el próximo capítulo.
- 5 Aunque hay muchos asuntos alrededor de la pregunta de qué exactamente constituye «una cosmovisión», aquí no necesitamos adentrarnos en ellos. Pero es útil aclarar lo que quiero decir con este término. Con esto me refiero a una característica dominante del patrón supremo dentro del cual los individuos o un grupo de personas interpretan su experiencia. Por tanto, con el término «cosmovisión del universo en guerra» me refiero de manera general a ese patrón supremo que casi todas las culturas primigenias tienen en común aunque en diferentes formas, y dentro de las cuales las personas entienden su experiencia como que está de manera significativa afectada por un conflicto espiritual que se cree está sucediendo en un reino invisible (pero a veces visible). Es verdad que la visión del mundo de estos grupos no puede definirse de manera exhaustiva como «guerra». Pero lo mismo sucede con

cualquier nombre en relación a cualquier cosmovisión, de ahí que a menudo los nombres de las cosmovisiones se solapan unas con otras. Las cosmovisiones son asuntos extremadamente complejos y no hay un solo nombre que pueda describirlas exhaustivamente. Por ende es correcto decir que la cosmovisión del universo en guerra es (o al menos fue) una dimensión de la visión cristiana del mundo, al tiempo que también es igualmente correcto decir que la visión cristiana del mundo es (o al menos fue originalmente) un ejemplo de la visión más general «del mundo como un lugar de guerra». Sobre el concepto de «cosmovisión», véase Hiebert, P., *Anthropological Insights for Missionaries* [Visión antropológica para misioneros], Baker, Rapids, MI, 1985, p. 46; Kraft, C., *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural* [Cristianismo con poder: su cosmovisión y su experiencia con lo sobrenatural], Vine Books, Ann Arbor, MI., 1989, *pássim*, pero esp., p. 20; y Kraft, M., «Spiritual Power and Worldview» [El poder espiritual y la cosmovisión], en su libro *Understanding Spiritual Power: A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry* [Comprender el poder espiritual: una dimensión olvidada de la misión y el ministerio intercultural], Orbis, Maryknoll, NY, 1995, pp. 20-36.

- 6 El nombre «Shuar» ha reemplazado grandemente el nombre anterior, Jívaro, el cual adquirió una connotación peyorativa en el uso ecuatoriano. Véase Harner, M., *The Jívaro* [El jívaro], University of California Press, Berkeley, 1972, pp. v-xvi. La siguiente información proviene en buena parte de esta obra, esp. pp. 134-66.
- 7 Véase Jensen, A. E., *Myth and Cult Among Primitive People* [Mito y cultura entre los pueblos primitivos], trad. al inglés de M. T. Choldin y W. Weissleder, University of Chicago Press, Chicago, informe, 1963, pp. 307- 12.
- 8 Facilitado por varios trabajos tempranos influyentes en esta tribu, particularmente Up de Graft, F. W., *Head Hunters of the Amazon: Seven Years of Exploration and Adventure* [Cazadores de cabezas del Amazonas: siete años de exploración y aventura], Garden City Publishing, Garden City, NY, 1923; y Karsten, R., *The Headhunters of Western Amazons: The Life and Culture of the Jívaro Indians of Eastern Ecuador and Peru* [Los cazadores de cabezas del Amazonas Occidental: vida y cultura de los indios jívaro del oriente de Ecuador y Perú], *Commentationes Humanarum Litterarum* 7/1, Societas Scientarum Fennica, Helsinki, 1935.
- 9 Al hablar del mundo invisible como «sobrenatural», estoy importando una categoría occidental y parcialmente tergiversando una categoría de los shuar. Para ellos no es tanto cuestión de que el mundo invisible es «sobrenatural» como es que el mundo físico es menos que natural. Quizá una forma más apropiada de hablar es distinguir entre la realidad «ordinaria» y la «no ordinaria» (en lugar de «natural» y «sobrenatural»). Castaneda, C., *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* [Las enseñanzas de Don Juan: Una forma de conocimiento Yaqui], Simon & Schuster, New Cork, rpt. 1974; idem, *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan* [El viaje a Ixtlán: las lecciones de Don Juan], Simon & Schuster, Nueva York, 1972; idem, *A Separate Reality: Further conversations with Don Juan* [Una realidad separada: más conversaciones con Don Juan], Simon & Schuster, Nueva York, 1971. Sin embargo, en general, ya que estoy hablando fundamentalmente a occidentales, yo sigo a Marguerite Kraft y me refiero a esta perspectiva sobre el mundo que confirma la realidad de seres espirituales como una característica central «sobrenaturalismo». Véase Kraft, «Investigating Supernaturalism» [Investigación del sobrenaturalismo] en *Understanding Spiritual Power* [Comprender el poder espiritual], pp. 79-87; así como J. Henninger, «The adversary of God in Primitive Religions» [El adversario de Dios en las religiones primitivas] en *Satan: Essays Collected and Translated from «Etudes Carmelitaines»*, [Satanás: ensayos recopilados y traducidos de «estudios carmelitas»], ed. B. de Jesus-Marie, trad. al inglés M. Carroll, et al., Sheed & Ward, Nueva York, 1951, pp. 105-20.

- 10 Algunas escuelas de budismo, como Zen, y ciertos segmentos del hinduismo y el taoísmo ofrecen excepciones notables a esta opinión. El mundo, como está, se ve como uno absolutamente y en perfecta armonía con sí mismo. De hecho, una enseñanza así de monista se encuentra en el neoplatonismo, el cual, por medio de Agustín, influyó fuertemente en la teología cristiana. No obstante, es correcto decir que incluso en las culturas budistas las masas raramente han seguido esta enseñanza monista en alguna forma pura. La enseñanza está invariablemente fusionada hasta cierto punto con intuiciones ampliamente compartidas y con tradiciones folklóricas que giran en torno a espíritus buenos y malos. De ahí que, por ejemplo, el hinduismo es a la vez la religión más intensamente monista y politeísta del mundo, ya que mientras toda la realidad se entiende a nivel filosófico que es Brahman, en un nivel popular se adoran más de treinta millones de dioses diferentes, aunque a menudo se teme a multitudes de espíritus del tipo demoníaco. En el caso del cristianismo, la enseñanza monista de Agustín no pudo anular no solo las tradiciones folklóricas sobre el bien y el mal sino tampoco la enseñanza bíblica acerca del asunto. Como argumentaré en un próximo libro titulado *Satan and the Problem of Evil*, el resultado es que el cristianismo tradicional usualmente ha operado con casi una visión del mundo como un lugar de guerra. Para una recopilación de mitos sobre el conflicto dentro del hinduismo, véase Husain, S., *Demons, Gods and Holy Men* [Demonios, dioses y hombres santos], Schocken, Nueva York; Douglas & McIntyre, Vancouver, 1987; y O'Flaherty, W. D. *Hindu Myths* [Mitos hindúes], Harmondsworth, Londres, 1975. Sobre lo demoníaco en las tradiciones folklóricas de la India, véase Sutherland, G. H., *The Disguises of the Demon* [Los disfraces del demonio], SUNY, Albany, 1991; y Varenne, J., «Anges, demons et genies dans l'Inde» [Ángeles, demonios y genios en la India] en *Genies, anges et démons* [Genios, ángeles y demonios], Editions du Seuil, París, 1971, pp. 257-94.
- 11 Como es bien sabido, las percepciones antiguas o primitivas del mundo espiritual por lo general no dividen categorías claras para el «bien» y el «mal». La mayoría de sus deidades son un tanto ambivalentes desde el punto de vista moral (aunque, como veremos en el capítulo cuatro, los pueblos primigenios a menudo tienen un vago concepto de un Dios más alto que es todo bien). Las categorías más fundamentales entre los pueblos primitivos son usualmente «amistosos» y «hostiles».
- 12 Aquí con «intuición» quiero decir que me refiero al sentido espiritual que los humanos tienen en virtud de haber sido hecho a la imagen de Dios, por lo cual ellos tienen acceso a la revelación general. No tenemos que entrar en los temas espinosos con relación a lo que puede conocerse o no de la revelación general o cuán confiable es o no esta intuición general. Es suficiente destacar sencillamente mi suposición básica de que una intuición de realidades espirituales es válida hasta el punto en que esta concuerde con las Escrituras e invalide hasta el punto en que no esté de acuerdo.
- 13 Jensen, *Myth and Cult* [Mito y culto], pp. 314-18. Véase también Jensen, *Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken* [Las tres corrientes: Cómo es la vida espiritual y religiosa del Wemale, una tribu primitiva en Moluquen, Indonesia], Leipzig, 1948, pp. 192y sig.
- 14 Kraft, *Understanding Spiritual Power* [Entender el poder espiritual], p. 77.
- 15 Ibid., pp. 77-78.
- 16 La palabra *daimon* antes se usaba para denotar cualquier espíritu incorpóreo, de manera similar a como se usa en la actualidad la palabra «ángel». No era necesariamente peyorativa. Sobre la historia primera y sobre el desarrollo de la noción de *daimon*, véase Brenk, F. E., «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period» [A la luz de la luna: demonología a principios del período imperial] en *ANRW* (1986), ed. H. Temporini y W. Haase, 2/16.3:2068-2145; también de Jong, H. W. M., *Demonische ziekten in Babylon en*

- Bijbel* [Demonismo en la Babilonia bíblica], Brill, Leiden, 1959. Sobre la demonología de Platón, véase especialmente Jensen, S. S., *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought* [Dualismo y demonología: la función de la demonología en el pensamiento de Pitágoras y Platón], Munksgaard, Copenhagen, 1966.
- 17 Véase, Platón, *Symposium*, 202D-203A. Para un debate excelente del concepto, véase Jensen, *Dualism and Demonology* [Dualismo y demonología], pp. 77-101; y Brenk «In the Light of the Moon» [A la luz de la luna], pp. 2085-88. Como Jensen (ibid., p. 65) señala en este momento los *daimons* se consideraban como «seres intermedios entre los dioses y el hombre». Para las demonologías de los seguidores de Pitágoras y de Xenócrates, véase Jensen, ibid., pp. 640-76 y 102-7. Sobre las percepciones de los *daimonic* en el mundo grecorromano en general, véase Brenk, «In the Light of the Moon» [A la luz de la luna]; Doods, E.R. «Man and the Daemonic World» [El hombre y el mundo demoníaco] en su obra *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* [Paganos y cristianos en una era de ansiedad: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio hasta Constantino], Cambridge University Press, Cambridge, 1965, pp. 37-68; Ferguson E., *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1984, cap. 2, pp. 33-67; y Smith, J. Z., «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity» [Hacia la interpretación de los poderes demoníacos en la antigüedad helénica y romana], *ANRW*, 1978, 2/16.1:425-39.
 - 18 Algunas fuentes tempranas sugieren que la afirmación de Sócrates de dependencia de su *daimon* personal se usó en los cargos que finalmente lo llevaron a su muerte. Véase Platón: *Euthyphro* 3B; y de Xenofón, *Memorabilia* 1.1-3.
 - 19 Sobre la comprensión de la influencia demoníaca sobre los humanos en el mundo helénico, véase Leeper, E. A., «Exorcism in Early Christianity» [El exorcismo en el cristianismo primitivo], disertación de doctorado, Duke University, 1991, pp. 26-38. Aunque la mayoría de los escritores filosóficos griegos consideraban la noción de la posesión demoníaca como superstición (véase, «In the Light of the Moon», p. 2108), la evidencia sugiere que las masas no compartían su opinión. A. Tripolitis («Daemons/Spirits in Hellenistic Literature» [Demonios/Espíritus en la literatura helénica], presentado al Seminario Jesús, Rutgers University, Oct. 22-25, 1992) presenta evidencia de exorcismos en el mundo helénico antiguo en los que demonios invasivos son echados fuera por medio de encantamientos (e incluso citando versos de Homero! Para un estudio magnífico de posesión demoníaca y de guerra espiritual en general desde una perspectiva más bien antropológica naturalista, véase Goodman, P.D., *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World* [¿Y qué de los demonios? Posesión y exorcismo en el mundo moderno], Indiana University Press, Bloomington, IN, 1988; así como su obra previa *The Exorcism of Anneliese Michel* [El exorcismo de Anneliese Michel], Doubleday, Nueva York, 1981. Otras obras que me han resultado informativas han sido Davis, W., *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan* [Dojo: magia y exorcismo en el Japón moderno], Stanford University Press, Stanford, 1980; y Colson, E., «Spirit Possession Among the Tonga of Zambia» [La posesión de espíritus entre los tonga de Zambia] en *Spirit Mediumship and Society in Africa* [La mediación espiritual y la sociedad en África], ed. J. Beattie y J. Middleton, Africana, Nueva York, 1969.
 - 20 Russell, J. B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* [El demonio: percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, 1977, p. 60.
 - 21 Véase Mansfield, S., *The Gestalts of War* [Los gestalts de guerra], Dial, Nueva York, 1982,

- p. 56. Véase Chagnon, N. A., *Yanomamö: The Fierce People* [Los yanomamos: el pueblo temible], 2da ed., Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1977.
- 22 Schmid, W., *High Gods in North America* [Dioses altos en Norteamérica], Oxford University Press, Oxford, 1933, pp. 34-39.
- 23 Koppers, W., *Primitive Man and His World Picture* [El hombre primitivo y su imagen del mundo], trad. Al inglés de E. Raybould, Sheed & Ward, Londres, 1952, pp. 75-94.
- 24 Para una recopilación de *patakis* (leyendas de los dioses), véase González-Wippler, M., *Legends of Santería* [Leyendas de santería], Llewellyn, St. Paul, 1994.
- 25 Véase, por ejemplo, Kraft, *Understanding Spiritual Power*, pp. 67-78; Russell, *Devil*, p. 67; Mansfield, *Gestalts of War*, p. 58. Sobre figuras semejantes a Satanás y demoníacas, o elementos y estructuras que sugieren una visión general del cosmos «como un lugar de guerra» en otras perspectivas religiosas, véase E.A.A. Adegbola, ed., *Traditional Religion in West Africa* [Religión tradicional en África occidental], Daystar, Ibadan, 1983, pp. 215 y sig.; Awn, P. J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* [La tragedia y redención de Satanás: Iblis en la psicología sufi], SHR44, Brill, Leiden, 1983; Boyd, J. W., *Satan and Mara: Christian and Buddhist Symbols of Evil* [Satanás y Mara, símbolos cristianos y budistas del mal], SHR 27, Brill, Leiden, 1975; Henninger, «Adversary of God»; Krupp, E. C., *Echoes of the Ancient Skies: The Astronomy of Lost Civilizations* [Ecos de los cielos antiguos: la astronomía de las civilizaciones perdidas], Harper & Row, Nueva York, 1983, pp. 14-19, 212-13; Massingnon, L., «The Yezids of Mount Sindjar» [Los yezid del monte Sindjar], en *Satan: Essays* [Satanás: Ensayos], pp. 158-62; Rao, S. P., y M. P. Reddy, «Job and His Satan: Parallels in Indian Scripture» [Job y su Satanás: Paralelos en las escrituras de la India], *ZAW* 91, 1979: 416-22; Spiro, L. E., *Burmese Supernaturalism* [El sobrenaturalismo birmano], Prentice-Hall, Englewood Cliff, NJ, 1967, pp. 47-54; Sutherland, *Diguiques of the Demon*; Taussig, M., *The Devil and Commodity Fetishism in South America* [El Diablo y el fetichismo mercantil en América del Sur], University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980; Welch, A. T., «Allah and Other Supernatural Beings: The Emergence of the Qur'anic Doctrine of Tawd» [Alá y otros seres sobrenaturales: el surgimiento de la doctrina Qur'ánica de Tawd] en *Studies in Qur'an and Tafsir* [Estudios en Corán y Tafsir], ed. A. T. Welch, Scholars Press, Chico, CA, 1979, pp. 733-58.
- Uno de los ejemplos antiguos más notables de la cosmovisión como lugar de Guerra es la del zoroastrismo. Mientras que el período sasánido posterior (representado por los textos pahlavi) revela un fuerte dualismo cósmico, la evidencia sugiere que la fe original de Zoroastro era monoteísta, pero con fuerte énfasis en el poder de uno de la creación de Dios que se volvió malo, Ahriman. Véase Asmussen, J. P., «Some Remarks on Sassanian Demonology» [Algunas observaciones sobre la demonología sasánida] en *Commemoration Cyrus, homage universel* [Conmemoración de Ciro, homenaje universal], 3 vols., ed. A. Pagliaro et al., *Acta Iranica* 2, Brill, Leiden, 1974, 1:236-41; Bishop, D., «When Gods Become Demons» [Cuando los dioses se vuelven demonios] en *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presented in Honor of Edith Porada* [Monstruos y demonios en los mundos antiguos y medievales: ponencia presentada en honor de Edith Porada], ed. A. E. Farkus et al., Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rin, 1987, pp. 95-100; Boyd, J. W. y D. A. Crosby, «Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?» [¿Es el zoroastrismo dualista o monoteísta?] *JAAR* 47, 1979: 557-88; Hay, E. R., «God and Evil: Zoroaster and Barth» [Dios y el mal: Zoroastro y Barth], *Dalhousie Review* 49, 1969: 369-76. En el capítulo cinco trataré el zoroastrismo en más detalle en lo que concierne a su influencia sobre el concepto judío de Satanás.
- 26 Este volumen intenta demostrar que la Biblia apoya claramente una cosmovisión del universo en guerra y que esta cosmovisión condiciona decisivamente su comprensión del

sufrimiento y del mal. En el volumen que seguirá (*Satan and the Problem of Evil*) intentaré ofrecer una defensa filosófica de esta cosmovisión del universo en guerra, especialmente como se estaba desarrollando en la iglesia posapostólica primitiva frente a la perspectiva con más tendencia monista que vino a dominar la teología cristiana después de Agustín.

- 27 Aunque entre muchos pueblos primigenios se encuentra al menos un eco del monoteísmo creacional (la creencia en una Dios Creador), un hecho que debe explicarse (véase el capítulo cuatro), pero no se ve a menudo la visión de que este Dios Creador es completamente perfecto y omnipotente.
- 28 El término «cronocentrismo» es de Russell, J. B., *The Prince of Darkness* [El príncipe de las tinieblas], Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988, p. 260. Sobre la naturaleza miope de la visión occidental del mundo, véase Kraft, M., «The Problem with a Western World-view» [El problema con la cosmovisión occidental], en su obra *Understanding Spiritual Power*, pp. 31-36.
- 29 Véase nota 12. Ratificar este punto no implica de ninguna manera un apoyo de cualquier característica específica de cualquier cosmovisión de guerra. Desde una perspectiva bíblica, muchos aspectos de cada mitología pagana podrían juzgarse como más erróneas, si no demoníacas, en lugar de correctos e inspirados por Dios. Mi única alegación es que la perspectiva básica de que el mundo solo tiene sentido si se ve a la luz de un conflicto cósmico espiritual invisible, se considera correcta desde la perspectiva de la Biblia.
- 30 Véase el ensayo de Lewis, «Myth Becomes Reality» [El mito se hace realidad], en *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics* [Dios como el acusado: ensayos sobre teología y ética], ed. W. Hooper, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1970, esp. pp. 65-67.
- 31 Véase mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil* [Satanás y el problema del mal].
- 32 Con «teísmo cristiano filosófico clásico» me refiero a la visión filosófica de Dios que surgió principalmente de fuentes filosóficas helénicas y que tuvieron la tendencia a definir a Dios como esencialmente atemporal, intemporal, inmutable, impasible, *actus purus*, perfectamente simple y (lo más importante para el propósito que nos ocupa) meticulosamente soberano en el mundo. Yo lo distingo del simple «teísmo clásico» o «teísmo tradicional» ya que estos últimos términos son más generales e incluyen no solo lo que los teólogos han teorizado sobre Dios sino también lo que los cristianos laicos han tendido a afirmar acerca de Dios (ya sea coherente con la teología oficial de la iglesia o no). Aunque estoy de acuerdo con la mayoría de los aspectos de las ideas clásicas y tradicionales acerca de Dios, e incluso muchos aspectos de la visión filosófica clásica de Dios (por ejemplo, la creencia en que Dios existe necesariamente y es autosuficiente e independiente del mundo) y aunque por tanto estoy del lado de las tradiciones teístas tradicionales como la filosófica clásica frente a cualquier forma de teísmo del proceso o dualismo; no obstante, sostengo que algunos de los atributos centrales que se le atribuyen a Dios en la tradición teísta filosófica clásica no son bíblicos, sino son filosóficamente insostenibles y en última instancia negativos para la visión del mundo como un lugar de guerra porque lógicamente la socavan. Para una excelente recopilación de textos primarios representativos (con comentario) de teólogos filosóficos clásicos (desde Filo a Agustín a Aquino hasta los tiempos modernos), véase Hartshorne, C. y W.L. Reese, *Philosophers Speak of God* [Los filósofos hablan de Dios], University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 76-164. Para mi propio intento de interactuar críticamente con las tradiciones filosóficas clásicas y la tradición teísta del proceso con el objetivo de producir una síntesis, véase mi obra *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartsborne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics* [Trinidad y proceso: una evaluación y reconstrucción críticas del teísmo di-polar de Hartsborne hacia una metafísica trinitaria], Peter Lang, Nueva York, 1992. En mi próximo libro *Satan*

and the Problem of Evil, ofreceré una completa crítica bíblica y filosófica de varias suposiciones teísta filosóficas clásicas.

- 33 Una visión teísta del mundo como un lugar de guerra también inspira una sublevación contra cualquier visión de Dios que no lo vea como que lucha contra el mal y el sufrimiento. En este sentido estoy de acuerdo con Jüngel, Kaspers y Küng, entre otros, quienes han argumentado que el teísmo cristiano tiene mucho que aprender de la crítica atea moderna de (la visión filosófica clásica de) Dios. La visión filosófica clásica omnicontroladora de Dios que el ateísmo moderno rechaza no es ni bíblica ni filosóficamente defendible y por ende debía ser rechazada. Para argumentos acerca de este tema, véase Jüngel, E., *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Theism and Atheism* [Dios como el misterio del mundo: sobre el fundamento de la teología del crucificado en la disputa entre el teísmo y el ateísmo], trad. al inglés de D. L. Grudner, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1983; Kaspar, W., *The God of Jesus Christ* [el Dios de Jesucristo], trad. al inglés de M. O'Connell, Crossroad, Nueva York, 1986, pp. 3-64; Küng, H., *Does God Exist? An Answer For Today* [¿Dios existe? Una respuesta para la actualidad], trad. al inglés E. Quinn, Doubleday, Garden City, NY, 1980, pp. 405-10.
- 34 Sobre los peligros, dificultades y posibilidades con respecto a la tarea de la teología bíblica, discutido desde varias perspectivas, véase Barr, J., «The Theological Case Against Biblical Theology» [El caso teológico contra la teología bíblica] en *Canon, Theology and Old Testament Interpretation* [El canon, la teología y la interpretación del Antiguo Testamento], ed. G. M. Tucker et al., Fortress, Filadelfia, 1988, pp. 3-19; Childs, B., *Biblical Theology in Crisis* [La teología bíblica en crisis], Westminster, Filadelfia, 1970; y Collins, J. J., «Is a Critical Biblical Theology Possible?» [¿Es posible una teología bíblica crítica?] en *The Hebrew Bible and Its Interpreters* [La Biblia hebrea y sus intérpretes], ed. W.H. Preppm et al., Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1990, pp. 1-17. Para varias evaluaciones conservadoras excelentes, véase Scobie, C. H. H., «The Challenge of Biblical Theology» [El desafío de la teología bíblica], *TynBul* 42, no. 1, 1991: 30-61; idem, «New Directions in Biblical Theology» [Nuevas direcciones en la teología bíblica], *Themelios* 17, 1991-92: 5-6; Osborne, G. R., «Can We Get Theology from the Bible?» [¿Podemos sacar teología de la Biblia] en su obra *Three Crucial Questions About the Bible* [Tres preguntas cruciales sobre la Biblia], Baker, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 120-79.
- 35 Para un debate reciente de los distintos enfoques a la teología bíblica, junto con una exposición detallada del «enfoque canónico. (a menudo llamado «crítica canónica») véase a uno de sus defensores más destacados, Childs, B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible* [Teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamentos: Reflexiones teológicas sobre la Biblia cristiana], Fortress, Minneapolis, 1993.
- 36 En este aspecto, estoy intrigado e inicialmente optimista con relación a la reconstrucción metodológica y hermenéutica que P.S. Noble hace del programa de Childs en su obra *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* [El enfoque canónico: una reconstrucción crítica de la hermenéutica de Brevard S. Childs]; BIS 16, Brill, Leiden, 1995, esp. pp. 187-218, 340-50. Sobre el campo de la interpretación textual «centrado en el autor», véase la obra fundamental de E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* [La validez en la interpretación], Yale University Press, New Haven, 1967.
- 37 Mi posición básica es que lo tenemos en la autoridad de Cristo la cual puede establecerse sobre terrenos históricos sólidos, que las Escrituras están divinamente inspiradas, pero casi nada sobre *cómo* se inspiró divinamente. Por ello, aunque defiendiendo la inspiración e infalibilidad de las Escrituras, en principio estoy completamente abierto a la investigación histórica crítica de los procesos históricos en particular por medio de los cuales sucedieron varios

segmentos de las Escrituras. En mi opinión, una afirmación inequívoca de la inspiración bíblica no implica nada en la dirección de la «teoría del dictado divino» propugnado por algunos norteamericanos fundamentalistas. Sobre la defensa del Jesús histórico como el Hijo de Dios (en contraposición a varias perspectivas revisionistas modernas), véase mi obra *Cynic, Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* [¿Cínico, sabio o hijo de Dios? Recuperando al verdadero Jesús en una época de respuestas revisionistas], Bridgepoint, Wheaton, IL, 1995, capítulos 5–13. Para una defensa clásica de la inspiración bíblica sobre el fundamento del Jesús histórico así como una discusión de los distintos aspectos que lo rodean, véase Warfield, B. B., *The Inspiration and Authority of the Bible* [La inspiración y autoridad de la Biblia], ed. S. G. Craig, Presbyterian and Reformed, Filadelfia, 1970. Para otros debates útiles, véase Achtemeier, P. J., *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* [La inspiración de las Escrituras: Problemas y propuestas], Westminster, Filadelfia, 1980; Davis, S. T., *The Debate About the Bible* [El debate sobre la Biblia], Westminster, Filadelfia, 1977; Erickson, M. J., *Christian Theology* [Teología cristiana], 3 vols., Baker, Grand Rapids, MI, 1983–85, 1:199–220; Vawter, B., *Biblical Inspiration* [Inspiración bíblica], Westminster, Filadelfia, 1972; Pinnock, C., *The Scripture Principle* [El principio de las Escrituras], Harper and Row, San Francisco, 1984.

- 38 Sobre el asunto de la unidad normativa subyacente en la diversidad de las Escrituras, véase mi obra *Cynic, Sage*, pp. 129–32; Carson, D. A., «Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology» [Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: la posibilidad de teología sistemática] en *Scripture and Truth* [Escritura y verdad], ed. Carson and J. D. Woodbridge, Baker, Grand Rapids, MI, rpt. 1992, pp. 65–95; Hultgren, A. J., *The Rise of Normative Christianity* [El surgimiento del cristianismo normativo], Fortress, Minneapolis, 1994; Marshall, I. H., «Jesus, Paul and John» [Jesús, Pablo y Juan], *Aberdeen University Review* 173, 1985, 18–36; idem, «An Evangelical Approach to “Theological Criticism”» [Un enfoque evangélico a la crítica teológica], *Themelios* 13, Abril-Mayo 1988, 79–85; Martin, B. L., «Some Reflections on the Unity of the New Testament» [Algunas reflexiones sobre la unidad del Nuevo Testamento], *SR* 8, no. 2, 1979, 143–52; Packer, J. I., «Upholding the Unity of Scripture Today» [Conservar la unidad de las Escrituras en la actualidad], *JETS* 25, no. 4, 1982, 409–14.

Capítulo 1: Escuchar a Zosia

- 1 Walter Wink ha intentado recientemente ofrecer una creencia en «poderes» Buenos y malos más creíble a los oídos modernos en los tres volúmenes de su serie *The Powers*: vol. 1, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* [Los poderes, volumen 1. Nombrar los poderes: El lenguaje del poder en el Nuevo Testamento], Fortress, Filadelfia, 1984; vol. 2, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* [Desenmascarar los poderes: Las fuerzas invisibles que determinan la existencia humana], Fortress, Filadelfia, 1986; vol. 3, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* [Luchar contra los poderes: Discernimiento y resistencia en un mundo de dominación], Fortress, Minneapolis, 1992). Sin embargo, Wink logra esta credibilidad negando que los poderes sean agentes autónomos y libres. Hasta este punto él los «desmitifica». Para Wink los poderes son fundamentalmente la «interioridad espiritual» de las unidades sociales humanas, algo como los arquetipos jungianos. Los poderes, entonces, no tienen mente ni voluntad propias, sino que más bien están constituidos por la mente y voluntad colectiva de grupos humanos (instituciones, grupos sociales, corporaciones, naciones, etc.). Sin embargo, por toda la creatividad y a menudo la visión de la expresión y defensa que Wink hace de esta tesis, la tesis socava al menos un aspecto central de los poderes en las Escrituras: su capacidad para entablar guerra contra la humanidad. Es por esta razón que el análisis que hace Wink de los poderes no tiene ventaja para una teodicea. (En ese

- sentido, Wink favorece el pensamiento de proceso. Véase *Engaging the Powers*; p. 401, nota 23.) Es también porque la acción autónoma libre de los poderes ha sido socavada que Wink abraza una perspectiva universal y pacífica de los poderes. En contraste, veremos que las Escrituras ofrecen la opinión de que fuerzas cósmicas y angélicas buenas y malas son, en cierto sentido, personales, autónomas y libres, y por tanto en ocasiones la guerra espiritual debe llevarse a cabo contra los poderes malos para que puedan ser derrotados eternamente. Como argumentaba C.S. Lewis, cuando el libre albedrío se abraza coherentemente, no puede abrazarse el universalismo. Véase *Problem of Pain* [El problema del dolor], Macmillan, New York, 1962, pp. 121-28; idem, *The Great Divorce* [El gran divorcio], Macmillan, Nueva York, 1946, pp. 120-21.
- 2 Friedman, P., ed., *Martyrs and Fighters: The Epic of the Warsaw Ghetto* [Mártires y luchadores: La épica del gueto de Varsovia], Praeger, Nueva York, 1954, pp. 166-67. Citado en Bausch, D., *A Legacy of Hatred: Why Christians Must Not Forget the Holocaust* [Un legado de odio: Por qué los cristianos no deben olvidar el holocausto], Moody Press, Chicago, 1984, p. 122.
 - 3 Russell, B., *The Prince of Darkness* [El príncipe de las tinieblas], Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988, p.257. Así arguye K. Surin: «Es imperativo ... que el partidario de la teodicea se pregunte a sí mismo: ¿Estoy operando con una concepción del mal que, debido a su naturaleza abstracta, reduce eficazmente el mal a banalidad?» Véase su obra «Theodicy?» [¿Teodicea?] *RTR* 76, no.2, 1983, 230-32. Solo esta «abstracción», argumenta Hannah Arendt, es lo que permitió a la gente «decente» participar en el Holocausto. Véase su obra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [Eichmann en Jerusalén: Un informe sobre la banalidad del mal], Penguin, Harmondsworth, U.K., rpt. 1977).
 - 4 Russell, *Prince of Darkness*, p.256. Así también Sum, siguiendo a Irving Greenberg, argumenta que después del Holocausto no puede tomarse en serio ninguna teodicea que en sí misma no tome «la quema de niños en serio». Véase su obra *Theology and the Problem of Evil* [La teología y el problema del mal], Blackwell, Nueva York, 1986, p. 151.
 - 5 Véase nota 32 en la introducción con relación al teísmo filosófico clásico. Para un panorama crítico de la definición filosófica clásica de Dios, véase el debate (con referencias) en mi obra *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartsborne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics* [Trinidad y proceso: una evaluación y reconstrucción críticas del teísmo di-polar de Hartsborne hacia una metafísica trinitaria], Meter Lang, Nueva York, 1992, pp. 196 y sig., 253 y sig., 296 y sig. Para una crítica mordaz de la visión filosófica clásica de Dios con relación al problema del libre albedrío de las criaturas y el problema del mal, véase, Griffin, D., *Power and Evil: A Process Theodicy* [El poder y el mal: una teología del proceso], Westminster, Filadelfia, 1976. Lamentablemente, Griffin piensa que solo la visión del proceso con relación a Dios, que está necesariamente relacionada con un mundo no divino que por necesidad metafísica tiene poder sobre Dios y en su contra, evita los problemas de la teodicea creados por la visión filosófica clásica de Dios. Algo similar debe decirse de la fuerte crítica que hace Langdon Gilkey del teísmo filosófico clásico en su obra *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History* [Cosechar el torbellino: Una interpretación cristiana de la historia], Seabury, Nueva York, 1976.
 - 6 Esto es verdad incluso si escogemos hablar de que Dios «permite» ciertos sucesos en contra de que Dios «desea» ciertos eventos. Como argumenta H. Blocher (siguiendo a Calvino), si Dios ejerce un control meticuloso sobre el mundo, entonces incluso lo que él «permite» *debe servir a un propósito divino en particular*. Así la distinción clásica entre lo que Dios «desea» y lo que Dios «permite» equivale a muy poco. Véase Blocher, *Evil and the Cross* [El diablo y la cruz], trad. al inglés de D. G. Preston, Intervaristy Press, Downers Grove, IL, 1994, pp. 96-97

- 7 König, A., *Here Am I: A Believer's Reflection on God* [Aquí estoy: La reflexión de un creyente en Dios], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982, p. 20. Como expresión de una *impresión subjetiva*, la declaración de König es ciertamente válida, aunque como un informe sobre la realidad objetiva es dudoso desde el punto de vista epistemológico. ¿Cómo mediría uno el equilibrio entre el bien y el mal para obtener dicho conocimiento? Para una selección representativa de ilustraciones modernas de la radicalidad del problema del mal, véase Schilling, P., *God and Human Anguish* [Dios y la angustia humana], Abingdon, Nashville, 1977, pp. 14-24.
- 8 Sandell, L., «Day by Day and with Each Passing Moment» [Día tras día y con cada momento pasajero], trad. al inglés de A. L. Skoog.
- 9 Véase, Agustín, *Ciudad de Dios*, 5.10.
- 10 Para una historia concisa pero penetrante del antisemitismo cristiano, véase Rausch, *Legacy of Hatred*.
- 11 Lloyd, W.F., «My Times Are in Thy Hand» [Mis tiempos están en tus manos], adaptado por W. H. Havergal.
- 12 Schelling, *God and Human Anguish*, pp. 59-72), habla contra una «teología de resignación» que resulta del tipo de determinismo teológico que se refleja en muchos de los himnos tradicionales de la iglesia. Nos resignamos a aceptar como de la mano de Dios aquello contra lo que debiéramos rebelarnos por ser de la mano de Satanás. Cambiamos el activismo espiritual bíblico por una forma no bíblica de pasividad y pseudo-seguridad.
- 13 Cowper, William, 1731-1800, «God Moves in a Mysterious Way» [Dios se mueve de manera misteriosa].
- 14 Para asuntos con relación a la declaración clásica de Agustín sobre esta posición, véase Kirwan, C., *Augustine* [Agustín], Routledge, Londres, 1989, pp. 119-24.
- 15 Sproul, R.C., *Chosen By God* [Escogidos por Dios], Tyndale, Wheaton, 1986, pp.26-27. Sproul ha expandido más recientemente este argumento en *Not a Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology* [Ni de causalidad: El mito de la casualidad en la ciencia moderna y la cosmología], Baker, Grand Rapids, MI, 1994.
- 16 Para una exposición fascinante sobre el fundamento matemático del concepto del azar en las ciencias, especialmente como funciona en la teoría moderna del caos, véase Steward, I., *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos* [¿Juega Dios a los dados? La matemática del caos], Blackwell, Cambridge, MA, rpt. 1995). También relevante y más sofisticada desde el punto de vista teológico es la obra de D.J. Bartholomew, *God of Chance* [Dios de lo aleatorio], Londres, SCM, 1984.
- 17 Dostoyevsky, F., *Los hermanos Karamazov*, trad. al inglés de C. Garrett, Modern Library, Nueva York, 1950, pp. 286-92 [en inglés].
- 18 Con relación al término «modelo/teodicea agustiniano», corresponde una palabra de aclaración. Desde la importante obra de John Hick sobre el problema del mal (*Evil and the God of Love* [El mal y el Dios de amor], Fontana, 1968) el término «teodicea agustiniana» a menudo se ha juxtapuesto a la «teodicea irenea» de Hick, y la diferencia crucial es que Agustín supuestamente concibe el mal como una intrusión libre en un estado original perfecto (de ángeles, luego de humanos), mientras que Ireneo, según Hick, concebía el estado original (de los humanos al menos) como inocente pero no perfecto. Para Hick, entonces, el modelo agustiniano representa la versión clásica de la defensa del libre albedrío. Mi objeción contra la teodicea agustiniana es precisamente lo opuesto a esto. Yo sostengo que el punto de vista de Agustín de la Caída libre (de ángeles y humanos) es bíblico y puede (contrario a Hick) hacerse filosóficamente inteligible. Sin embargo, el mismo Agustín no hizo esto,

porque por encima de su defensa del libre albedrío plantea un propósito divino que precede a todos los sucesos, incluyendo las acciones libres. Este modelo divino que todo lo abarca socava el valor explicativo de su defensa del libre albedrío. Para el argumento de Hick en contra de la noción de que seres libres, finitos y perfectos originalmente pudieran «caer», véase «The Problem of Evil in the First and Last Things» [El problema del mal en las últimas y las primeras cosas], *JTS* 19, 1968: 592. En la obra de B. Calvert, «Dualism and the Problem of Evil» [El dualismo y el problema del mal], *Sophia* 22, no.3, 1983, 15-28, se plantean objeciones similares. En mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil* [Satanás y el problema del mal], trataré estas objeciones a la defensa del libre albedrío.

- 19 Muchos eruditos bíblicos sostienen que esta es una opinión dominante del mal, si bien no *la* opinión dominante, que se encuentra en todo el Antiguo Testamento (y se discute en ocasiones, incluso en el Nuevo), especialmente en los Salmos. Para una recopilación de referencias, véase B. Whitney, *Evil and the Process God* [El mal y el Dios del proceso], Mellen, Nueva York, 1985, pp. 25-28, 182; Gerstenberger, E. S. y W. Schrage, *Suffering* [Sufrimiento], Abingdon, Nashville, 1977, pp. 107, 227-331; y Schilling, *God and Human Anguish* [Dios y la angustia humana], pp. 119-45. Sin negar que este tema se encuentra en el Antiguo Testamento y por tanto sin descartar la verdad de que Dios puede y sí usa el mal a veces para disciplinar a las personas, muchos eruditos cuestionan que este tema sea preponderante en el pensamiento del Antiguo Testamento. Para una crítica sólida de esta interpretación de los muchos mal llamados salmos de queja, véase la sobresaliente obra de E. Lindstrom *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* [Sufrimiento y pecado: interpretaciones de la enfermedad en los salmo de queja personal], trad. al inglés de M. McLamb, ConBOT 37, Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1994. Para una respuesta más general a esta lectura del Antiguo Testamento, véase Fretheim, T., *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* [El sufrimiento de Dios: una perspectiva del Antiguo Testamento], OBT, Fortress, Filadelfia, 1984; Koch, K., «Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?» [¿Existe una doctrina de retribución en el Antiguo Testamento?] en *Theodicy in the Old Testament* [Teodicea en el Antiguo Testamento], ed. J. Crenshaw, IRT, Fortress, Filadelfia, 1983, pp. 57-87; así como Crenshaw, J., «The Shift from Theodicy to Anthropodicy» [El cambio de teodicea a antropodicea] en *ibid.*, pp. 1-16. También es relevante a este y a otros supuestos temas de teodicea que se encuentran en las Escrituras, la obra de J. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment* [Una vorágine de tormento], OBT, Fortress, Filadelfia, 1984.
- 20 Juan 9:1-5 a menudo se traduce de tal manera que parece apoyar la opinión de que Dios hizo que la persona naciera ciega. En el capítulo 8 argumento en contra de esta traducción.
- 21 De ahí el título del popular libro de H.S. Kushner *When Bad Things Happen to Good People* [Cuando a la gente buena les suceden cosas malas], Schocken, Nueva York, 1981. El hecho de que el libro del rabino Kushner (en el cual él sencillamente niega que Dios sea omnipotente) fuera un best seller quizá indique que el dominio que la visión filosófica clásica de Dios tenía en la gente occidental está menguando.
- 22 Boethius, *The Consolation of Philosophy* [El Consuelo de la filosofía], Random House, Nueva York, 1943, 4.74-100.
- 23 Así argumenta Kenneth Surin, por ejemplo: «a pesar de los esfuerzos de ... teólogos, el pensamiento persiste en muchos círculos que la teodicea es quizá una de las áreas menos satisfactorias de la empresa teológica» («Theodicy?» [¿Teodicea?], *RTR* 76, no.2, 1983, 223). Véase también *idem*, *Theology and the Problem of Evil* [La teología y el problema del mal], Blackwell, Oxford, 1986; Tilley, T. W., *The Evils of Theodicy* [Los males de la teodicea], Georgetown University Press, DC, 1990 y Scott, M., «The Morality of Theodicies» [La ética de las teodiceas], *RELS* 32, no. 1, 1996: 1-13. Sentimientos místicos similares con

- relación a las teodiceas, como se han entendido dentro de la tradición filosófica clásica, se expresan en la obra de R. Worsely, *Human Freedom and the Logic of Evil: Prolegomenon to a Theology of Evil* [La libertad humana y la lógica del mal: Prolegómeno a una teología del mal], Macmillan, Londres, 1996, Placher, C., *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking About God Went Wrong* [La domesticación de la trascendencia: Cómo el pensamiento moderno acerca de Dios tomó el camino equivocado], Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1996, pp. 201-15,
- 24 Agustín, *Confesiones*, trad. al inglés de H. Chadwick, Oxford University Press, Nueva York: Oxford University Press, 1991, p. 125. Véase *Consolación* de Boccio 4.74-100.
- 25 Agustín *Ciudad de Dios*, 5.10; NPNF 2:93.10; NPNP 2:93.
- 26 Ibid., 11.18, pp.214-15
- 27 *Hermanos Karamzov*, p. 290
- 28 Cf., por ejemplo, Deuteronomio 12:31; 16:22; Proverbios 6:16; 11:1; Isaías 61:8; Zacarías 8:17; Malaquías 2:16
- 29 Entre la gran selección de teólogos y filósofos que alegaban que la visión filosófica clásica de Dios es incompatible con el libre albedrío, si se entiende este como autodeterminación, podría decirse que Hartshorne ha sido el más enérgico y sin dudas el más prolífico. Para sus dos declaraciones más concisas en contra de la visión clásica de Dios y para su visión bipolar de Dios, véase *The Divine Relativity: A Social Conception of God* [La relatividad divina: Un concepto social de Dios], Yale University Press, New Haven, 1948; y *Omnipotence and Other Theological Mistakes* [La omnipotencia y otros errores teológicos], SUNY, Albany, 1984.
- 30 Véase de Boyd, *Trinity and Process* [Trinidad y proceso], así como *Satan and the Problem of Evil* [Satanás y el problema del mal], capítulos del 3-8 (próximo a salir). Para varios ejemplos de teólogos arminianos que son no obstante significativamente (y hasta cierto punto contradictoriamente) clásicos en su visión de Dios, véase la obra de T. Oden, *Systematic Theology* [Teología sistemática], vol. 1, *The Living God* [El Dios viviente], Harper & Row, San Francisco, 1987, pp. 53-82; Wiley, H. O., *Christian Theology* [Teología cristiana], 3 vols., Beacon Hill, Kansas City, MO, rpt. 1963, 1:336-44, 349.60; Summers, T. O., *Systematic Theology* [Teología sistemática], 2 vols., Methodist Episcopal Church Publishing House, Nashville, 1896, 1:75-109; Pope, W. B., *A Compendium of Christian Theology* [Un compendio de teología cristiana], 3 vols., Wesleyan Conference Office, Londres, 1880, 1:248-358.
- 31 Véase, por ej., Summers, *Systematic Theology* [Teología sistemática], 1:122-46. Para una teodicea arminiana más balanceada y no obstante un tanto clásica, véase Ogden, *Living God* [Dios viviente], 1:296-315. Para una excelente defensa filosófica de la posibilidad del mal gratuito (y por tanto un rechazo del concepto de la providencia como un control meticuloso), véase Peterson, M., *Evil and the Christian God* [El mal y el Dios cristiano], Baker, Grand Rapids, MI, 1982.
- 32 Véase mi próxima obra *Satan and Problem of Evil* [Satanás y el problema del mal], capítulo 10.
- 33 Es crucial señalar que el asunto que planteo aquí es sobre el estado ontológico del futuro en el presente; no es sobre si Dios es omnisciente. El cristianismo ortodoxo siempre ha asumido con toda razón que Dios es omnisciente. De hecho, yo en otros lugares he argumentado que el conocimiento de Dios es, por necesidad metafísica, colindante con la realidad (*Trinity and Process* [Trinidad y proceso], pp.242-52). La realidad en mi opinión, incluyendo la realidad total del futuro es, por definición, «aquello que es conocido por Dios». El asunto que se plantea aquí concierne a si el futuro en el tiempo presente es completamente

definitivo. ¿O es en el tiempo presente, parcialmente indefinido, que consiste al menos en parte de posibilidades? ¿Consiste el futuro solamente en «lo que sucederá» o también incluye «lo que pudiera ocurrir»? Dicho de otra manera, ¿incluye el contenido del conocimiento perfecto de Dios el conocimiento de posibilidades o es (o debe ser) exhaustivamente definitivo? ¿Tiene defectos el conocimiento de posibilidades? ¿Incluye la realidad realmente posibilidades? Si es así, entonces el conocimiento que Dios tiene de estas por supuesto que no tiene defectos.

Aunque muchos teólogos actualmente argumentan que negar que Dios tiene un conocimiento exhaustivo terminante de lo que sucederá, limita el conocimiento de Dios, en verdad esta opinión no limita el conocimiento de Dios más que negar que Dios tiene un conocimiento exhaustivo del futuro como un reino de posibilidades. Ambos puntos de vista afirman de la misma manera que Dios conoce perfectamente lo que es real y niegan que Dios sepa lo que no es. Por lo tanto, es sencillamente el contenido de la realidad que Dios conoce perfectamente, no el hecho de que este conocimiento es omnisciente, en lo que ambos puntos de vista están en desacuerdo. David Basinger está en los pocos que adecuadamente ubica este asunto. Véase su obra «Can an Evangelical Christian Justifiable Deny God's Exhaustive Knowledge of the Future?» [¿Puede un cristiano evangélico negar con razón el conocimiento exhaustivo de Dios con respecto al futuro?] *CSR* 25, no. 2, 1995, 133-45. Para una discusión a fondo, véase mi obra *Trinidad* y proceso.

34 Véase, por ejemplo, Génesis 6:5-7, 22:12 y sig., Éxodo 3:18-4:9; 32:12-14; 1 Samuel 15:11, 35; 1 Reyes 2:1-4; 1 Crónicas 21:15; Isaías 38:1-5; Jonás 3:4-10; 4:2; Jeremías 3:6-7, 19-20; 18:6-11; 26:3, 19; 38:17-18; Oseas 11:8-9; Joel 2:12-14; Apocalipsis 3:5. La revisión reciente más extensa de la base bíblica para una visión «abierta» de Dios es la obra de J. Sanders, «Divine Providence as Risk-Taking» [La providencia divina como corredora de riesgos], Ponencia de doctorado, Universidad de Sudáfrica, 1996. Sin embargo, aun más exhaustiva es la obra de L.D. McCabe en el siglo diecinueve: *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity* [Nesciencia divina de contingencias futuras, una necesidad], Phillips and Hunt, Nueva York, 1882; y especialmente, *The Foreknowledge of God* [El preconocimiento de Dios], Granston and Stowe, Cincinnati, 1887. Otras obras más recientes sobre el tema incluyen Pinnock, C., ed., *The Openness of God* [El Dios de posibilidades], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1994 y R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will* [El preconocimiento de Dios y el libre albedrío del hombre], Bethany House, Minneapolis, 1985.

35 Uno pudiera argumentar que Dios tiene un conocimiento previo de lo que sucederá pero no puede hacer nada al respecto. Él tiene lo que a veces recibe el nombre de «preconocimiento simple». (Para una discusión excelente de los diferentes modelos del preconocimiento, véase Sanders, «Divine Providence as Risk-Taking», pp. 2 12-29.) La opinión tiene la ventaja significativa de evitar la pregunta de por qué Dios no hizo algo con respecto a Hitler (o a cualquier otro malvado) si él lo sabía con antelación. Pero es problemática en otros aspectos. Primero, a decir verdad, no es la tradición arminiana tradicional y de hecho va contra la idea básica de la posición arminiana, que quería reafirmar el preconocimiento como un medio de dejar sentado el control de Dios sobre el mundo sin negar la libertad. Segundo, la idea del preconocimiento simple no explica los pasajes donde Dios cambia de opinión o expresa sorpresa ante la manera que se desarrollan los acontecimientos. Tercero, este punto de vista no explica aquellos pasajes donde se dice que Dios conoce (al menos hasta cierto punto) el futuro, porque la idea de estos pasajes es afirmar que Dios tiene (hasta este punto) el control (p. ej., Is 42:9; 44:7; 45:11; 46:9-10; Ro 8:29; 1P 1:2). Cuarto, este punto de vista todavía hace que la libertad sea problemática filosóficamente ya que asume que el futuro como terminante está en cierto sentido «allí» eternamente. (Véase Hasker, W., «A Philosophical Perspective» [Una perspectiva filosófica] en *Openness of God* [El Dios

de posibilidades], pp. 126-54. Yo trataré este punto en mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil* Quinto, este punto de vista, en la práctica, no difiere del punto de vista «abierto». En realidad este no incrementa, en lo más mínimo, el control de Dios sobre eventos futuros. Sencillamente afirma que Dios conoce lo que sucederá. Pero este punto de vista tiene la desventaja (en comparación con el abierto) de reducir a Dios al nivel de la legendaria Cassandra, la profetisa que fue maldecida por conocer el futuro sin ser capaz de hacer nada al respecto. Sin embargo, Dios, en este punto de vista, es aun más desafortunado que Cassandra, porque se supone que su preconocimiento es eterno. El preconocimiento, en este escenario, es un atributo de poca ventaja que Dios tiene. No le ayuda a gobernar al mundo sino que solo garantiza que nunca habrá ninguna novedad ni aventura en su experiencia del mundo. Así concluye H.H. Etemer en su obra *The World and God: A Study of Prayer, Providence and Miracle* [El mundo y Dios: Un estudio de la oración, la providencia y los milagros] (Londres, Nisbet & Co., 1935, p.35): «Todo lo que queda es el espectáculo insoportablemente estéril y deprimente de la omnisciencia que juega un juego eterno consigo mismo; todas las posibles combinaciones de las cartas se conocen de memoria».

Sin embargo, a pesar de mis dudas con relación al preconocimiento terminante, en sentido general estoy de acuerdo con John Sanders y David Basinger al sostener que el teísmo del libre albedrío no requiere una negación del preconocimiento exhaustivamente terminante. De manera similar, la visión del mundo como un lugar de guerra no requiere estrictamente el punto de vista de que el futuro está abierto parcialmente, aunque yo argumentaré posteriormente (*Satan and the Problem of Evil*) que afirmar que el futuro es exhaustiva y eternamente definitivo y así por lo tanto, conocido por Dios como tal, es problemático desde la perspectiva de la visión del mundo como un lugar de guerra.

- 36 Para varias discusiones desde varias perspectivas sobre la insuficiencia de la defensa del libre albedrío de la manera tradicional empleada por los arminianos, véase Blocher, H., *Evil and the Cross* [El mal y la cruz], trad. al inglés de D. G. Preston, InterVarsity Press, Downers Grove, 1994, pp. 36-94; Feinberg, J., *Theologies of Evil* [Teologías del mal], University Press of America, Washington, DC, 1979, pp. 49-83; Martin, M., *Atheism: A Philosophical Justification* [Ateísmo: Una justificación filosófica], Temple University Press, Filadelfia, 1990, pp. 362-91; Tupper, F., *A Scandalous Providence: The Jesus Story of the Compassion of God* [Una providencia escandalosa: La historia de Jesús de la compasión de Dios], Mercer University Press, Macon, GA, 1995, p. 427; Robinson, W., *The Devil and God* [El diablo y Dios], Abingdon-Cokesbury Press, Nueva York, sin fecha, p. 123.
- 37 *Engaging the Powers* [Luchas contra los poderes], p. 314.
- 38 *Ibid.*, pp. 3 14-15.
- 39 Véase por ej., Mateo 10:16-18; 23:34-35; 24:8-10; Marcos 13:9-13; Juan 15:18-19; 16:1-2; Romanos 8:17-23; 1 Corintios 4:12-13; 2 Corintios 4:11-18; Colosenses 1:24; 2 Timoteo 2:12; 1 Pedro 5:10.
- 40 Boecio, *Consolation* [Consolación], 91,96.
- 41 Véase mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil*, capítulos del 1-4.
- 42 El término griego *daimonizomai* significa «actuado por un demonio». Por estas tres razones yo he escogido en la mayoría de los casos transliterarla «endemoniar» en lugar de seguir a la mayoría de las traducciones que la ponen como «poseer»: (1) El término no significa «poseer». Este término es demasiado fuerte porque denota un control total e incluso «propiedad», mientras que «endemoniar» admite una variedad de grados. (2) El término «poseer» ha generado una buena cantidad de controversia innecesaria, especialmente con relación a si los cristianos puede estar «endemoniados». (3) El término poseído ha adquirido, en gran parte por medio de Hollywood, ciertas connotaciones no bíblicas que yo qui-

siera evitar. Para una revisión completa de los asuntos que rodean a la demonización y los cristianos, véase Dickason, F., *Demon Possession and the Christian* [La posesión demoníaca y los cristianos], Crossway Books, Westchester, IL, 1989.

- 43 En los capítulos dos y tres yo argumento que la apropiación del Antiguo Testamento de los mitos de monstruos del antiguo Cercano Oriente— sus representaciones de Leviatán, Yam, Rahab y Behemot como que amenazan la tierra— son los equivalentes aproximados de la visión del Nuevo Testamento de Satanás como el principado y el poder del aire así como el gobernador de este mundo. Además, anticipa el pensamiento de varios de los padres de la iglesia primitiva, como, Atenágoras, quien veía a Satanás como el gobernante de toda la materia. En esta visión, Satanás es «el espíritu que anda alrededor de la materia quien fue creado por Dios, así como lo fueron los demás ángeles ... y a quien se le confió el control de la materia y las formas de la materia», *A Plea for the Christians* [Una súplica para los cristianos], ANF 2, ed. A. Roberts y J. Donaldson, Eerdmans, Grand Rapids, MI, rpt. 1979, capítulo 24, p. 142.

- 44 Por supuesto, dentro de los límites de la ortodoxia hay excepciones. Pero incluso entre estas excepciones la tesis nunca se desarrolla completamente. Los apologistas ortodoxos contemporáneos más notables, que hacen algún uso de Satanás como al menos relevante en el problema del mal, son L. Hodgson, *For Faith and Freedom; The Gifford Lectures* [Por fe y libertad: las conferencias de Gifford], 1955-57, 2 vols, Blackwell, Oxford, 1956-1957, 1:213-14; C. S. Lewis, *The Problem of Pain* [El problema del dolor], Macmillan, Nueva York, 1945, pp. 121-23; E. L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science: Some Questions on Their Relations* [Teología cristiana y ciencia natural: Algunas preguntas sobre sus relaciones], Longmans, Green, Londres, 1956), pp. 301-3; W. Robinson, *The Devil and God* [El diablo y Dios], pp. 18-23, 119-123; T. Penelhum, *Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of religion* [Religión y racionalidad: Una introducción a la filosofía de la religión], Random, New Cork, 1971, pp. 246-47; A. Plantinga, *God, Freedom of Religion and Evil* [Dios, la libertad religiosa y el mal], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1974, p. 58; idem, *The Nature of Necessity* [La naturaleza de la necesidad], Clarendon, Oxford, 1974, pp. 191-93; S. Davis, *Logic and the Nature of God* [La lógica y la naturaleza de Dios], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1983, pp. 112-14; J. B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil From Antiquity to Primitive Christianity* [El diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 221-49; D. I. Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy* [Un ensayo sobre filosofía cristiana], Longmans, Green, Londres, 1954, p. 128; C. C. J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man* [Problemas en las relaciones de Dios y el hombre], Nisbet, Londres, 1911, pp. 36-37; J. W. Wenham, *The Enigma of Evil: Can We Believe in the Goodness of God* [El enigma del mal: ¿Podemos creer en la bondad de Dios?], Zondervan, Grand Rapids, MI, rpt., 1985, pp. 48, 86, 198; J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* [El significado de los milagros sinópticos], Seabury, Greenwich, CO, 1961; idem, *Jesus and the Power of Satan* [Jesús y el poder de Satanás], Westminster, Filadelfia, 1968; idem, *The Satanward View: A Study of Pauline Theology* [El punto de vista hacia Satanás: Un estudio de la teología Paulina], Westminster, Filadelfia, 1966.

Aunque su pensamiento yace un tanto fuera de los parámetro del cristianismo ortodoxo tradicional y aunque su método es altamente subjetivo y carente de rigor, debe señalar que Ellen White, la fundadora del movimiento Adventista del Séptimo Día, integró una perspectiva de guerra en el problema del mal y la doctrina de Dios quizá más completamente que cualquier otra persona en la historia de la iglesia. White, E.G., *Conflict of the Ages Series* [Serie: El conflicto de las edades], vols. 1-5, Press Publishing Association, Mountain View, CA, 1890-1917.

- 45 En todo este libro y en el próximo, *Satan and the Problem of Evil*, yo identifico a Agustín

como el momento crucial en la historia de la iglesia de la guerra a una cosmovisión de providencia meticulosa. Sin embargo, hubo precursores significativos antes de Agustín, y la visión del mundo como un lugar de guerra no se perdió completamente después de Agustín. Pero uno puede posiblemente ubicar el mayor ímpetu para este movimiento en general en la influencia del pensamiento de Agustín. Este argumento, con los matices históricos requeridos, aparecerá con detalles en *Satan and the Problem of Evil*.

- 46 Orígenes se anticipa a Agustín «de manera peculiar» en el hecho de que al igual que Agustín, él cree que todos los sucesos, incluyendo las acciones libres, siguen minuciosamente un modelo divino. Pero para Orígenes, este modelo divino fue creado por Dios como respuesta a decisiones tomadas por sus criaturas en un estado preexistente. De ahí que, al igual que en otros padres pre-agustinianos, la explicación suprema para el mal en el mundo es el libre albedrío. Yo discuto minuciosamente los puntos de vista de Orígenes, así como las opiniones de la iglesia posapostólica en general con relación al mal y al libre albedrío, en los capítulos del 1 al 4 de mi próxima obra *Satan and the Problem of Evil*.
- 47 Esto no sugiere que toda la responsabilidad del mal recaiga sobre Satanás, algo que las Escrituras niegan claramente. Pero ya que el origen del mal está ligado a Satanás, él comparte la responsabilidad de todo el mal.
- 48 Esta idea raramente se ha disputado pero véase Lewis, E., *The Creator and the Adversary* [El creador y el adversario], Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1948, quien intenta argumentar que el relato de las Escrituras presupone un dualismo con todas las de la ley. También es relevante aquí Calvert, «Dualism and the Problem of Evil».
- 49 Mi tarea en *Satan and the Problem of Evil* será desarrollar una defensa filosófica y teológica de esta opinión, arraigada en el pensamiento de la iglesia preagustiniana.
- 50 König, *Here I Am* [Aquí estoy], p. 20.
- 51 Wink, *Naming the Powers* [Nombrar los poderes], p.4.
- 52 Schlier, H., *Principalities and Powers in the New Testament* [Principados y potestades en el Nuevo Testamento], Herder, Freiburg, 1961; Berkhof, H., *Christ and the Powers* [Cristo y los poderes], Herald, Scottsdale, PA, 1997. Esta posición se discutirá críticamente en el capítulo diez.
- 53 Véase la nota 1 más arriba.
- 54 De ahí que Escrutopo le dice a Orugario: «Si alguna sospecha leve de tu existencia comienza a surgir en su mente, sugiérele una imagen de algo en un leotardo rojo, y persuádalo de que ya que no puede creer en eso ... por lo tanto no puede creer en ti» (Lewis, C.S., *The Screwtape Letters* [Cartas del diablo a su sobrino], Macmillan, Nueva York, 1982, p. 33).
- 55 Véase, por ejemplo, la excelente y equilibrada obra de R.E. Webber *The Church in the World: Opposition, Tension or Transformation?* [La iglesia en el mundo: ¿Oposición, tensión o transformación?], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1986. Véase también O'Brien, P. O., «Principalities and Powers: Opponents of the Church» [Principados y potestades: oponentes de la iglesia], *ERT* 16, no. 4, 1992: 353-84, esp. 378; Eller, V., *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers* [Anarquía cristiana: La primacía de Jesús sobre las potestades], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1987; van den Heuvel, A. H., *Those Rebellious Powers* [Esos poderes rebeldes], Friendship, Nueva York, 1965 y Sider, R., *Christ and Violence* [Cristo y la violencia], Herald, Scottsdale, PA, 1979, quien considera que Efesios 3:10 es un mandato a la iglesia para que predique contra los «poderes» (p. 51), como hace Wink, *Naming the Powers*, p. 89.
- 56 McGregor Wright, R. K., *No Place for Sovereignty: What's Wrong with Freewill Theism* [No hay lugar para la soberanía: Lo que está mal con el teísmo del libre albedrío], InterVarsity

Press, Downers Grove, IL, 1996. Como un comentario al margen, debe destacarse que el argumento de que el libre albedrío angélico y humano socava la soberanía funciona solo en la suposición de que la «soberanía» y el «control exhaustivo» son sinónimos y de que este es el modelo más digno de elogio (digno de Dios). Para algunos teístas de libre albedrío, sin embargo, este tipo de norma parece menos digna de Dios. A algunos de nosotros nos da la impresión de que refleja a una deidad insegura, insignificante e impersonal más que al gloriosamente soberano Dios de la Biblia quien está lo suficientemente seguro en su trascendencia como para otorgar personalidad y autodeterminación a sus criaturas. La verdadera soberanía divina, en el pensamiento de los teístas del libre albedrío, solo se reafirma cuando se interpreta en términos relacionales, personales. Por tanto este punto de vista argumenta, contra McGregor y otros pensadores reformados, que es la perspectiva calvinista, y no la perspectiva teísta del libre albedrío, la que en verdad «no deja lugar a la soberanía».

- 57 En el paso del «modernismo» al «posmodernismo», especialmente en lo que se refiere a las nuevas perspectivas que define este último, véase Grenz, S., *A Primer on Postmodernism* [Un manual sobre el posmodernismo], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1996; Bertens, J. W., *The Idea of the Postmodern: A History* [La idea de lo posmoderno: Una historia], Routledge, Londres, 1995; Bernstein, B. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* [Más allá del objetivismo y el relativismo: Ciencia, hermenéutica y praxis], University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1988; Docherty, T., ed., *Postmodernism: A Reader* [Posmodernismo: Selección de textos], Columbia University Press, Nueva York, 1993; Norris, C., *The Truth About Postmodernism* [La verdad sobre el posmodernismo], Blackwell, Oxford, 1993; idem, *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy* [Lo que tiene de malo el posmodernismo: Teoría crítica y los fines de la filosofía], Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990; Burnham, F. B., *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World* [Teología posmoderna: La fe cristiana en un mundo pluralista], Harper & Row, San Francisco, 1989; Murphy, N., y J. W. McClendon Jr., «Distinguishing Modern and Postmodern Theologies» [La distinción entre las teologías moderna y posmoderna], *Modern Theology* 5, no.3, 1989, 191-214; Walhout, C. y L. Ryken, eds., *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal* [Teoría literaria contemporánea: Una evaluación cristiana], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991. Para un mapa útil del terreno escabroso de la teología posmoderna, véase Griffin, D. B., «Introduction: Varieties of Postmodern Theology» [Introducción: Variedades de la teología posmoderna] en Griffin, D., W.A. Beardslee y J. Holland, *Varieties of Postmodern Theology* [Variedades de la teología posmoderna], SUNY, Albany, 1989, pp. 1-7; así como (desde una perspectiva muy diferente) Veith, G. E., *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* [Tiempos posmodernos: Una guía cristiana al pensamiento y cultura contemporáneos], Crossway, Wheaton, IL, 1994.
- 58 Sin embargo, resulta interesante que las afirmaciones de la verdad de los partidarios del deconstruccionismo parecen estar exentas de esta crítica de manera rara. Para reseñas críticas sólidas del deconstruccionismo, véase Steiner, G., *Real Presences* [Presencias reales], University of Chicago Press, Chicago, 1989; Jacobs, A., «The values of Literary Study: Deconstruction and Other Developments» [La reconstrucción y otros acontecimientos], *CSR* 16, 1987, 373-83; Jeffrey, D.L., «Caveat lector: Structuralism, Deconstructionism and Ideology» [Que el lector sepa: Estructuralismo, Deconstruccionismo e ideología], *CSR* 18, 1988, 436-48; Shaw, G. P., «The Rise and Fall of Deconstructionism» [El auge y la caída del deconstruccionismo], *Commentary* 92, Dec. 1991, 50-53.
- 59 Para varias evaluaciones evangélicas del posmodernismo y la deconstrucción, véase Dockery, D.S., *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement* [El desafío del posmodernismo: Una batalla evangélica], Victor, Wheaton, IL, 1995; Oden, T. C., *After Modernity—What? Agenda for Theology* [Después del modernidad, ¿qué? Orden del día para la

- teología], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1990; Phillips, T. B. y D. L. Okholm, eds., *Christian Apologetics in the Postmodern World* [Apologética cristiana en el mundo posmoderno], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1995; Veith, *Postmodern Times* [Tiempos posmodernos]; Grenz, *Postmodern Primer* [Manual posmoderno].
- 60 El texto clásico con relación a la sociología del conocimiento es Berger, P. y Luckmann, T., *The Social Construction of Reality* [La interpretación social de la realidad], Doubleday, Garden City, NY, 1966. Berger usa su enfoque sociológico para criticar el naturalismo occidental en *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* [Un rumor de ángeles: la sociedad moderna y el redescubrimiento de lo sobrenatural], Doubleday, Garden City, NY, 1969.
- 61 Un ejemplo sobresaliente de un evangélico contemporáneo que ha integrado perspicazmente las perspectivas no occidentales en una visión occidental de la realidad, es M. Kraft en su obra *Understanding Spiritual Power: A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry* [Comprender el poder espiritual: una dimensión olvidada de la misión y el ministerio intercultural], Orbis, Maryknoll, NY, 1995. Para varios estudios antropológicos que llevaron a los investigadores con mentalidad «occidental» a tomar en serio varios fenómenos sobrenaturales, véase Turner, E., *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing* [La experiencia del ritual: Una nueva interpretación de la sanidad africana], University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1992; ídem, «The Reality of Spirits», *ReVision* 15, no. 1, 1992, 28-32; Favret-Saada, J., *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* [Palabras mortales: Brujería en el bosque], trad. al inglés de C. Cullen, Cambridge University Press, Nueva York, 1980; ídem, *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans le bocage* [Cuerpo por cuerpo: Estudio sobre la brujería en el bosque], Gallimard, Paris, 1981; Stoller, P., «Eye, Mind and Word in Anthropology» [Ojo, mente y palabra en antropología], *L'Homme* 24, 1984, 91-114; Harner, M., *The Way of the Shaman* [El camino del chamán], Harper-San Francisco, San Francisco, rpt. 1990, esp. pp. 1-19; Peters, L., *Ecstasy and Healing in Nepal: An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism* [Éxtasis y sanidad en Nepal: Un estudio etno-psiquiátrico del chamanismo tamang], Undena, Malibu, 1981, pp. 45-54. Para otros estudios antropológicos de cosas como el papel de los espíritus y el exorcismo en varias culturas, véase Lewis, I.M., *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* [Religión extática: Un estudio antropológico sobre la posesión de espíritus y el chamanismo], Penguin, Baltimore, 1971; Beattie, J., y J. J. Middleton, eds., *Spirit Mediumship and Society in Africa* [La mediación espiritual y la sociedad en África], Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969; Bourguignon, E., *Possession* [Posesión], Chandler and Sharp, San Francisco 1976; ídem, ed., *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change* [Religión, Estados alterados de conciencia y cambio social], Ohio State University Press, Columbia, 1973; Levack, B. P., *Witchcraft, Magic, and Demonology* [Brujería, magia y demonología], vol.9: *Possession and Exorcism* [Posesión y exorcismo], Garland, Hamden, CT, 1992 y esp. Goodman, F. D., *How About Demons? Posesión and Exorcism in the Modern World* [¿Y qué de los demonios? Posesión y exorcismo en el mundo moderno], Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- 62 M. Adler en su obra *The Angels and Us* [Los ángeles y nosotros] (Macmillan, Nueva York, 1982), anticipó la obsesión contemporánea. El fenómeno se ha reportado en una amplia variedad de territorios; véase Woodward, K.L., «Angels» [Ángeles], *Newsweek*, Dec. 27, 1993, pp. 56-57; Gibbs, N., «Angels Among Us» [Ángeles entre nosotros], *Time*, Dec. 27, 1993, pp. 56-65; Stone, E., «Are There Angels Among Us?» [¿Hay ángeles entre nosotros?], *New Age Journal*, marzo-abril, 1994, 88-93, 148-51; Jones, T., «Rumors of Angels» [Rumores de ángeles], *Christianity Today* 37, abril 5, 1993, 18-22. Hace poco visité una librería de las principales en Twin Cities y conté no menos de veinticuatro libros recién publi-

cados sobre los ángeles. Solo seis de ellos estaban escritos desde una perspectiva cristiana ortodoxa ostensible.

- 63 Entre los libros anteriores de interés sobre tema están Basham, D. *Deliver Us from Evil* [Libranos del mal], Revell, Old Tappan, NJ, 1980; Bubeck, M., *The adversary: The Christian Versus Demon Activity* [El adversario: El cristiano versus la actividad demoníaca], Moody Press, Chicago, 1975; Koch, K. *Occult bondage and deliverance* [Esclavitud oculta y liberación], Kregel, Grand Rapids, MI, 1970. Varias de las exposiciones más recientes son Anderson, N.T., *The Bondage Breaker* [El que rompe la esclavitud], Harvest House, Eugene, OR, 1990; Christenson, E., *Battling the Prince of Darkness: Rescuing Captives from Satan's Kingdom* [Luchando con el príncipe de las tinieblas: rescatar a los cautivos del reino de Satanás], Victor, Wheaton, IL, 1990; Mallone, G., *Arming for Spiritual Warfare* [Armarse para la guerra espiritual], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1991; Murphy, E., *The Handbook for Spiritual Warfare* [Manual para la guerra espiritual], Nelson, Nashville, 1992; Sherman, D., *Spiritual Warfare for Every Believer* [Guerra espiritual para cada creyente], YWAM Books, Seattle, 1990 y White, T. B., *The Believer's Guide to Spiritual Warfare: Wising Up to Satan's Influence in your World* [La guía del creyente para la guerra espiritual: darse cuenta de la influencia de Satanás en su mundo], Servant, Ann Arbor, MI, 1990. En la Segunda Conferencia de Lausanne sobre las misiones mundiales realizadas en Manila, los tres grupos de talleres con mayor asistencia tuvieron que ver con la guerra espiritual. Varios de los trabajos presentados allí se han reproducido en la obra de C.H. Kraft y M. White, eds., *Behind Enemy Lines: An Advanced Guide to Spiritual Warfare* [Tras las líneas del enemigo: Una guía avanzada a la guerra espiritual], Servant, Ann Arbor, MI, 1994.
- 64 Peretti, E., *This Present Darkness* [Esta actual oscuridad], Crossway, Wheaton, IL, 1986; ídem, *Piercing the Darkness* [Atravesando la oscuridad], Crossway, Wheaton, IL, 1989.
- 65 Para varias narraciones relativamente fidedignas de exorcismo, véase Oesterreich, T. K., *Possession and Exorcism* [Posesión y exorcismo], Causeway, Nueva York, 1974; Kelsey, M., *Discernment* [Discernimiento], Paulist, Nueva York, 1978; Rodwyk, A., *Possessed by Satan* [Poseído por Satanás], trad. al inglés de M. Ebon, Doubleday, Nueva York, 1975; Martin, M., *Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Living Americans* [Rehén del diablo: La posesión y exorcismo de cinco norteamericanos vivos], Reader's Digest, New Cork, 1976; Peck, M. S., *People of the Lie* [El pueblo de la mentira], Simon & Schuster, Nueva York, 1983; Curran, R., *The Haunted: One Family's Nightmare* [Los embrujados: La pesadilla de una familia], St. Martin's, Nueva York, 1988; Duetch, R., *Exorcism: Possession or Obsession?* [Exorcismo: ¿posesión u obsesión?], Backman and Turner, Londres, 1975; Fiore, E., *The Unquiet Dead: A Psychologist Treats Spirit Possession—Detecting and Removing Earthbound Spirits* [Los muertos intranquilos: Un psicólogo trata la posesión de espíritus. Detectar y quitar espíritus], Doubleday, Garden City, NY, 1987; Lhermitte, J., *Diabolical Possession: True or False?* [La posesión diabólica: ¿verdadera o falsa?], trad. al inglés de P. J. Hepburne-Scott, Burnes & Oates, Londres, 1963; Stacey, V., «Christ Cleanses Buildings and Delivers People: Four Case Studies» [Cristo limpia edificios y libera personas: cuatro estudios de caso], *ERT* 16, no. 4, 1992, 342-52. El fenómeno de la posesión y la liberación puede examinarse en toda la historia de la iglesia como lo hizo Paul Eddy en un manuscrito inédito titulado «The Deliverance Ministry Through Church History» [El ministerio de liberación a través de la historia de la iglesia], 1983. Otras discusiones sobre la liberación en la iglesia primitiva incluyen Ferguson, E., *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1984; Leeper, E. A., «Exorcism in Early Christianity» [Exorcismo en el cristianismo primitivo], Ponencia de doctorado, Duke University, 1991; Goeky, F. X., *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* [La terminología para el diablo y los espíritus malignos en los padres apostólicos], PS 93, Catholic University of America Press, Washington, DC,

- 1961; Kelly, H. A., *The Devil, Demonology and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits* [El diablo, la demonología y la brujería: El desarrollo de las creencias cristianas en espíritus malignos], 2d ed., Doubleday, Garden City, NY, 1974; Russell, J. B., *Satan: The Early Christian Tradition* [La tradición cristiana primitiva], Cornell University Press, Ithaca, 1981. Consideraré a fondo la visión del mundo como un lugar de guerra en la iglesia cristiana en la primera parte de *Satan and the Problem of Evil*. Otras obras que consideren la liberación y el exorcismo a lo largo de la historia de la iglesia incluyen Langton, E., *Supernatural: The Doctrine of Spirits, Angels and Demons from the Middle Ages to the Present Time* [Lo sobrenatural: La doctrina de espíritus, ángeles y demonios desde la Edad Media hasta la actualidad], Rider, Londres, sin fecha; Walker, D. P., *Unclean Spirits, Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* [Espíritus inmundos, posesión y exorcismo en Francia e Inglaterra a finales del siglo dieciséis y principios del siglo diecisiete], University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1981; Russell, J. B., *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* [Lucifer: El diablo en la Edad Media], Cornell University Press, Ithaca, 1984.
- 66 Quizá el ataque energético más reciente al «movimiento de la guerra espiritual» desde una perspectiva bíblica es el de R. Guelich «Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti» [La guerra espiritual: Jesús, Pablo y Peretti], *Pneuma* 13, no. 1, 1991, 33-64. Otras evaluaciones críticas incluyen Ice, T. y R. Dean Jr., *Overrun with Demons: The Church's New Preoccupation with the Demonic* [Plaga de demonios: La nueva preocupación de la iglesia por lo demoníaco], Harvest House, Eugene, OR, 1990; Konya, A., *Demons: A Biblically Based Perspective* [Demonios: Una perspectiva con base bíblica], Regular Baptist Press, Schaumburg, IL, 1990; Miller, P.M., *The Devil Did Not Make Me Do It* [El diablo no me obligó a hacerlo], Herald, Scottsdale, PA, 1977; Breuninger, C., «Where Angels Fear to Tread: Appraising the Current Fascination with Spiritual Warfare» [Donde los ángeles temen pisar: Evaluando la fascinación actual con la guerra espiritual], *Covenant Quarterly* 53, Mayo, 1995, 37-43; Corwin, G., «This Present Nervousness» [Este nerviosismo actual], *EMQ* 31, no.2, 1995, 148-49 y Wakely, M., «A Critical Look at a New 'Key' to Evangelization» [Una mirada crítica a una nueva «clave» para la evangelización], *EMQ* no.2, 1995, 152-62.
- 67 Varias de las obras más influyentes o fascinantes que surgen de una perspectiva del tercer mundo son Milingo, E., *The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Revival* [El mundo intermedio: la sanidad cristiana y la lucha por el avivamiento espiritual], Orbis, Maryknoll, NY, 1984; Sobrino, J., *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach* [Cristología en la encrucijada: un enfoque latinoamericano], Orbis, Maryknoll, NY, 1978; y Gutiérrez, G., *A Theology of Liberation* [Una teología de la liberación], ed. rev., Orbis, Maryknoll, NY, 1988. Sobre temas que rodean la influencia de las perspectivas del Tercer y el Segundo mundo en la teología occidental, véase Dyrness, W., ed., *Emerging Voices in Global Christian Theology* [Voces insipientes en la teología cristiana global], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1994; e idem, *Learning About Theology from the Third World* [Aprender teología del Tercer Mundo], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1990).
- 68 P. G. Hiebert («The Flaw of the Excluded Middle» [El fallo del medio excluido], *Missiology* 10, no. 1, 35-47) expresa con eficacia que los misioneros occidentales han sido una de las fuerzas globales principales de secularización en los últimos dos siglos, principalmente porque han importado su visión occidental del mundo, en la cual nada significativo ocurre en el mundo entre Dios y la humanidad, cuando importaron el evangelio a otras culturas. Véase también, Kraft, C., *Christianity and Culture* [Cristianismo y cultura], Orbis, Maryknoll, NY, 1979); idem, «The Problem of "What We Think We Know"» [El problema de lo que «nosotros pensamos que sabemos»] *Faith & Renewal*, 16:2, Sept.-Oct., 1991, 10-16; idem, *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural*

- [Cristianismo con poder: su visión del mundo y su experiencia de lo sobrenatural], Servant, Ann Arbor, MI, 1989.
- 69 Yo he adoptado la frase «el mundo intermedio» del fascinante libro de Milingo que lleva ese título. Esta obra ilustra de forma excelente por qué el cristianismo occidental necesita abrirse para aprender (así como predicar) a otras culturas.
 - 70 Por ejemplo, la conocida Comunidad Findhorn supuestamente era capaz de producir huer-
tos lujosos de flores y vegetales en dunas prácticamente estériles, para el asombro de varios
biólogos y horticultores que visitaron la comunidad. Su secreto, afirmaban ellos, era lograr
que los «espíritus de la naturaleza» cooperaran con ellos. Para una explicación completa,
véase *The Findhorn Garden* [El huerto Findhorn], Harper & Row, Nueva York, 1975. A
propósito, Walter Wink reconoce su deuda para con Dorothy Maclean, una de las fundado-
ras de esta comunidad por su propio pensamiento sobre «los ángeles de la naturaleza». Véa-
se *Unmasking the Powers*, pp. 156-57. Quizá el testimonio moderno más popular de la pre-
sencia de elementos sobrenaturales en un marco no cristiano religioso/filosófico es el de
Shirley MacLaine *Out on a Limb* [A solas en posible peligro], Bantam, Nueva York, 1983).
Otros incluyen, Siegel, B., *Love, Medicine and Miracles* [Amor, medicina y milagros], Har-
per & Row, Nueva York, 1974); Moss, T. *The Probability of the Impossible* [La probabilidad
de lo imposible], New American Library, Nueva York, 1974; Harner, *Way of Shaman* [El
camino del chamán].
 - 71 Véanse, por ejemplo, los casos citados anteriormente en las notas 63 y 65. Como un co-
mentario personal, mi propio despertar a la realidad de Satanás y el reino demoníaco —así
como a su importancia para comprender el problema del mal y el llamamiento de la igle-
sia— comenzó en 1992, cuando por primera vez y sin darme cuenta, enfrenté varios casos
declarados de endemoniados en un corto tiempo y desde entonces me involucré en varios
exorcismos.
 - 72 Aquí no estoy sugiriendo que todos los milagros que ocurren fuera del cristianismo sean ne-
cesariamente demoníacos. El Espíritu sopla donde quiere, no necesariamente donde noso-
tros esperamos que lo haga (Jn 3:2, 8). Por lo tanto, los cristianos no podemos descartar la
posibilidad de que en algunos casos Dios pueda estar obrando entre grupos no cristianos
para producir alguna sanidad y liberación sobrenatural (aquí pudieran ser relevantes Mt
9:40 y sig., así como 12:25-30). Mi única idea en este momento es que algunos milagros
fuera del cristianismo pudieran tener inspiración demoníaca, como sugiere la propia Biblia
(Mt 24:24; 2Ts 2:9). Sin embargo, al mismo tiempo, uno no puede negar que algunos mi-
lagros incluso dentro del cristianismo pudieran tener inspiración demoníaca (Mt
7:21-23).
 - 73 La «tercera oleada» de avivamiento (luego de los anteriores avivamientos «Pentecostal» y
«carismático») ha sido un ímpetu poderoso tras el reciente aumento en la conciencia cristia-
na con relación a dichos asuntos. Para obras representativas de este movimiento, véase espe-
cialmente Wimber, J., y K. Springer, *Power Evangelism* [Evangelismo de poder], Harper &
Row, San Francisco, 1986; ídem, *Power Healing* [Sanidad de poder], Harper & Row, San
Francisco, 1987; Wagner, C. P., *The Third Wave of the Holy Spirit* [La tercera oleada del
Espíritu Santo], Servant/Vine, Ann Arbor, MI, 1988 y White, J., *When the Spirit Comes
with Power* [Cuando el Espíritu viene con poder], InterVarsity Press, Downers Grove, IL,
1988.
 - 74 Como expodré en el próximo *Satan and the Problem of Evil*, capítulos 3–7.
 - 75 Para una discusión más completa de este cambio, véase mi obra *Trinity and Process* [Trini-
dad y proceso], pp. 3-11, 108-21.
 - 76 Para una discusión sobre este dinamismo creciente que ha llevado a, e incluye, la teología

filosofía fundamental de Jonathan Edwards, véase Lee, S., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* [La teología filosófica de Jonathan Edwards], Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 10-14, 25-34, 97-106. Para varias buenas expresiones de este cambio así como una discusión general sobre lo que produjo este giro monumental, en qué consiste y hacia dónde va, véase Oliver, H., *A Relational Metaphysics* [Una metafísica relacional], Mariner Nijhoff, Boston, sin fecha, pp. 40 y sig.; Cushing, J. E. McMullin, eds., *Philosophical Consequences of Quantum Theory: Reflections on Bell's Theorem* [Consecuencias filosóficas de la teoría cuántica: Reflexiones sobre el teorema de Bell], University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989; Cassirer, Ernst, «Einstein's Theory of Relativity» [La teoría de la relatividad de Einstein] en *Substance and Function in Einstein's Theory of Relativity* [Sustancia y función de la teoría de la relatividad de Einstein], Dover, Nueva York, 1953; Apeck, M., *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* [El impacto filosófico de la física contemporánea], Van Nostrand, Princeton, 1961 y el ya clásico libro de E. Laszlo, *The Systems View of the World: The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences* [La visión del mundo de los sistemas: La filosofía natural de los acontecimientos en las ciencias], Braziller, Nueva York, 1972; así como el clásico de J. Buchier *Metaphysics of Natural Complexes* [Metafísica de los complejos naturales], ed. K. Wallace, A. Marsoobian y R. Corrington, SUNY, Nueva York, rpt. 1990.

77 Bohm, D., *Causality and Chance in Modern Physics* [Casualidad y posibilidad en la física moderna], Routledge and Kegan Paul, Londres, 1957, p. 147. Para el intento de mayor autoridad de Bohm de tratar de entender las implicaciones de la física cuántica en una metafísica coherente, véase su fascinante obra *Wholeness and the Implicate Order* [El todo y el orden implicado], ARK, Londres, rpt. 1983. Entre otras cosas, Bohm aquí intenta (yo creo que en vano) construir un lenguaje que capte la primacía de los verbos sobre los sustantivos (pp. 27-47). Véase también la entrevista con Bohm en *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science* [El paradigma holográfico y otras paradojas: Explorando la vanguardia de la ciencia], ed. K. Wilber, Shambhala, Boulder, 1982, pp. 44-104. Aunque muchos de los que se aferran a una visión del mundo mal llamada de la Nueva Era han adoptado dichas observaciones como un entendimiento panteísta de Dios y el mundo, esta no es precisamente la única forma en la que uno puede interpretar dichas observaciones.

78 El sistema metafísico que más completa y perspicazmente ha tratado esta nueva perspectiva sobre la realidad es el pensamiento de proceso. El creador de este movimiento es A.N. Whitehead con su monumental obra *Process and reality: An Essay in Cosmology* [Proceso y realidad: Un ensayo sobre cosmología], ed. D. R. Griffin y D. W. Sherburne, Free Press, Nueva York, rpt. 1978 [1929]). Aunque es metafísicamente ingenioso, el sistema tiene implicaciones radicalmente heréticas debido a varias suposiciones malinterpretadas (e innecesarias). Véase mi obra *Trinity and Process* [Trinidad y proceso], pássim, para una evaluación crítica. Para otras críticas ortodoxas, véase Nash, R., ed., *Process Theology* [Teología del proceso], Baker, Grand Rapids, MI, 1987; Basinger, D., *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique* [Poder divino en el teísmo del proceso: Una crítica filosófica], SUNY, Albany, 1988; Gruenler, R. G., *The Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism* [El Dios incansable], Baker, Grand Rapids, MI, 1983.

79 Véase, p. ej., Boff, L., *Trinity and Society* [Trinidad y sociedad], trad. al inglés de P. Burns, Orbis, Maryknoll, NY, 1988; Brummer, V., *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Thinking* [Hablando de un Dios personal: Un ensayo sobre el pensamiento filosófico], Cambridge University Press, Cambridge, 1992; ídem, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology* [El modelo de amor: Un estudio de teología filosófica], Cambridge University Press, Cambridge, 1993; Moltmann, J., *The Trinity and the Kingdom* [La Trinidad y el Reino], trad. al inglés de M. Kohl, Harper & Row, San Francisco, 1981; Ogbonna-

ya, A. O., *On Communitarian Divinity: An African Interpretation of the Trinity* [Sobre la divinidad comunitaria: Una interpretación africana de la Trinidad], Paragon, Nueva York, 1994; y Pinnock, C. y Brow, R. C., *Unbounded Love* [Amor sin límites], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1994. E. Pagels ofrece una crítica penetrante de la negación de Agustín de la autodeterminación humana genuina sobre la base de sus consecuencias sociopolíticas en «The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 Versus That of John Chrysostom» [La política del paraíso: La exégesis de Génesis del 1-3 Versus That of John Chrysostom], *HTR* 78, no. 1, 1985, 67-99. Yo mismo me involucraré en una crítica de la apreciación de los elementos de la visión filosófica helénica de Dios de los primeros apologistas en mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil*.

- 80 Véase Pinnock, C., R. Rice, J. Sanders, W. Hasker y D. Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* [El Dios de las posibilidades: Un desafío bíblico a la comprensión tradicional de Dios], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1994. Véase también mi obra *Letters from a Skeptic* [Cartas de un escéptico], Victor, Wheaton, IL, 1994, pp. 29-51 y *Trinity and Process* [Trinidad y proceso], pp. 296-327. Otros evangélicos que defienden alguna forma de la visión abierta de Dios incluyen a Pratten, W. A., *The Nature and Character of God* [La naturaleza y el carácter de Dios], Bethany, Minneapolis, 1988; Rice, R., *God's Foreknowledge and Man's Free Will* [El preconocimiento de Dios y el libre albedrío del hombre], Bethany, Minneapolis, 1985; Elseth, H. R., *Did God Know? [¿Lo sabía Dios?]*, Calvary United Church, St. Paul, 1977; Hacker, W., *God, Time and Knowledge* [Dios, tiempo y conocimiento], Cornell University Press, Ithaca, 1989. Para un estudio aun insuperable de la visión bíblica abierta de Dios, véase McCabe, L. D., *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity* [Nesciencia divina de contingencias futuras, una necesidad], Phillips and Hunt, Nueva York, 1882.
- 81 Una idea que a menudo pasan por alto los críticos de este punto de vista. Por ejemplo, tres de los cuatro críticos de *The Openness of God* (ed. C. Pinnock) en *Christianity Today*, acusaron de una forma u otra la visión abierta de negar la trascendencia de Dios o de limitar a Dios de alguna manera. Véase Olson, R., D. Kelley, T. George y A. McGrath, «Has God Been Held Hostage by Philosophy?» [¿Ha sido Dios tomado como rehén de la filosofía?], *Christianity Today*, ene. 9, 1995. Solo Olson discernió que los autores de *Openness of God* estaban abogando por un modelo diferente de trascendencia, no por una visión menos trascendente de Dios.
- 82 Aproximadamente uno de cada seis de los judíos asesinados en el holocausto tenía menos de los siete años de edad.
- 83 Para una evaluación reciente de cómo nuestra cultura ha sufrido por la pérdida de la categoría del mal, véase Delbanco, A., *The Death of Satan* [La muerte de Satanás], Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 1995. Sobre la necesidad de la recuperación de la categoría del mal en la psicoterapia, véase Peck, *People of the Lie*. Para una recopilación de ensayos que debaten este tema en otros frentes, véase Woodruff, P. y H. A. Wiler, eds., *Facing Evil: Light at the Core of Darkness* [Enfrentar al Diablo: La luz en el centro de las tinieblas], Open Court, LaSalle, IL, 1988.
- 84 Este uso de la frase «lo tremendo» proviene de la obra magistral de Arthur Cohen: *The tremendum: A theological interpretation of the Holocaust* [Lo tremendo: Una interpretación teológica del Holocausto], Crossroad, Nueva York, 1981. Véase Otto, R., *The Idea of the Holy* [La idea del Santo], trad. Al inglés de J. W. Harvey, Oxford University Press, Londres, 1923. Para una comparación de Otto y Cohen, véase Roth, J. K., *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and Its Legacy* [Enfoques de Auschwitz: El holocausto y su legado], John Knox, Atlanta, 1987, pp. 329-36. Véase también Fasching, D. J., *Narrative Theology After*

- Auschwitz: From Alienation to Ethics* [Teología narrativa después de Auschwitz: De la alienación a la ética], Fortress, Minneapolis, 1992, pp. 143-48.
- 85 Brunner, E., *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* [La doctrina cristiana de la creación y la redención], trad. al inglés de O. Wyon, Westminster, Filadelfia, 1952, p. 135.
 - 86 Jung, C., «Wotan» en *Civilization in Transition* [Civilización en transición], Obras Completas 10, ed. H. Read, M. Fordham y G. Adler, trad. al inglés de R. F. C. Hull, Pantheon, Nueva York, 1970, pp. 185-87.
 - 87 Véase Wink, *Unmasking the Powers*, p.54. Sobre este tema de Alemania poseída, véase Baynes, H. G., *Germany Possessed* [Alemania poseída], Jonathan Cape, Londres, 1941. Varias obras intentan revelar los orígenes satánicos, o al menos ocultistas, del nazismo. Una de las más equilibradas es la de Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology* [Las raíces ocultistas del nazismo: Los cultos arios secretos y su influencia en la ideología nazi], Nueva York University Press, Nueva York, 1985.
 - 88 Algunos de los ejemplos más interesantes son Griffin, D.R., (un teólogo del proceso pos-moderno), «Why Demonic Power Exists: Understanding the Church's Enemy» [Por qué existe el poder demoníaco: entender al enemigo de la iglesia], *Lexington Theological Quarterly*, 1993, 223-39; Pagels, E., *The Origin of Satan* [El origen de Satanás], Random House, Nueva York, 1995; Altizer, T.J.J., «Satan as the Messiah of Nature?» [¿Satanás como el Mesías de la naturaleza?], en *The Whirlwind in Culture: Frontiers in Theology*, in Honor of Langdon Gilkey [El torbellino en la cultura: Fronteras en la teología, en honor de Langdon Gilkey], ed. D. Musser y J. Price, Meyer-Stone, Bloomington, IN, 1988, pp. 119-34; Nugent, C. *Masks of Satan: The Demonic in History* [Máscaras de Satanás: Lo demoníaco en la historia], Sheed & Ward, Londres, 1983; Bloom, H. K., *The Lucifer Principle: A Scientific Expedition into the Forces of History* [El principio de Lucifer: Una expedición científica a las fuerzas de la historia], Atlantic Monthly Press, Nueva York, 1995; Cunningham, L. S., «Satan: A Theological Meditation» [Satanás: Una meditación teológica], *Theology Today* 51, no. 3, 1994, 359-66; Eckardt, A. R., *How to Tell God from the Devil: On the Way to Comedy* [Cómo diferenciar a Dios del diablo: En camino a la comedia], Transaction, New Brunswick, NJ, 1995. Para evaluaciones generales excelentes del concepto de Satanás en el mundo moderno, desde varias perspectivas, véase Russell, J.B., *Mephistopheles: The Devil in the Modern World* [Mefistófeles: El diablo en el mundo moderno], Cornell University Press, Ithaca, 1986); Ashen, R. N., *The Reality of the Devil: Evil in Man* [La realidad del diablo: El mal en el hombre], Harper & Row, Nueva York, 1972; Olson, A.M., ed., *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil* [Disfraces de lo demoníaco: Perspectivas contemporáneas del poder del mal], Association, Nueva York, 1975; Oppenheimer, P., *Evil and the Demonic* [El mal y lo demoníaco], Nueva York University Press, Nueva York, 1996.

Capítulo 2: Encerrar al mar embravecido

- 1 Böcher, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* [El temor y la defensa contra los demonios], Kohlhammer, Stuttgart, 1970; *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* [El Nuevo Testamento y el poder de los demonios], Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1972; y *Christus Exorcista* [Cristo como exorcista], Kohlhammer, Stuttgart, 1972. Esta obra ha sido loada como la obra más completa sobre demonología que se haya escrito alguna vez. Véase Hollenbach, P., «Jesus, Demoniacs and Public Authorities» [Jesús, los endemoniados y las autoridades públicas], *JAAR* 49, 1981, 584.
- 2 Para una crítica de la tesis «pan-demonológica» de Böcher, véase Yamauchi, Edwin «Magic

- or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms» [¿Magia o milagro? Enfermedades, demonios y exorcismos] en *The Miracles of Jesus* [Los milagros de Jesús], GP 6, ed. D. Wenham y C. Blomberg, JSOT Press, Sheffield, 1986, pp. 89-183.
- 3 Sobre la demonología griega y egipcia antiguas, véase Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonabwehr*, Brenk, F. E., «In the light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period» [A la luz de la luna: La demonología a comienzos del período imperial] en *ANRW*, 1986, ed 2/16.3:206802145; Ferguson, E., *Demonology in the Early Christian World* [La demonología en el mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 19884, pp. 33-67; Farkus, A. E., P.O. Harper y e. B. Harrison, eds., *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presentend in Honor of Edith Porada* [Monstruos y demonios en los mundos antiguo y medieval: ponencias presentadas en honor de Edith Porada], Verlag Philipp von Zabern, Mainz on Rhine, 1987; Jensen, S. K., *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought* [Dualismo y demonología: la función de la demonología en el pensamiento de Pitágoras y Platón], Munksgaard, Copenhagen, 1966; Meeks, D., «Génies, anges, démons en Égypte» [Genios, ángeles y demonios en Egipto], en *Génies, anges, démons* [Genios, ángeles y demonios], Editions du Seuil, París, 1971, pp. 17-84; Russell, *The Devil*, 122-73; Jonathan Z. Smith, «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity» [Hacia la interpretación de los poderes demoníacos en la antigüedad helénica y romana], *ANRW*, 1978, 2/16.1:425-39; Yamauchi, «Magic or Miracle?», pp. 104-15.
 - 4 Para discusiones sobre la demonología en la Mesopotamia antigua, véase Green, A., «Beneficent Spirits and Malevolent Demons: The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia» [Espíritus caritativos y demonios malévolos: La iconografía del bien y el mal en Asiria y Babilonia antiguas] en *Popular Religion* [Religión popular], ed. H. Kippenberg, L. Bosch et al., Brill, Leiden, 1984, pp. 80-105; Thompson, R. C., *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* [Los diablos y espíritus malignos de Babilonia], Luzac, Londres, 1903-4; Weber, P., *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern* [La conjuración de los demonios por los babilonios y asirios], Hinrichs, Leipzig, 1906; Langton, E. *The Essentials of Demonology: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Lo esencial de la demonología: Un estudio de la doctrina judía y cristiana, su origen y desarrollo], Epworth, Londres, 1949, pp. 12-15; Black, J. y Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An illustrated Dictionary* [Dioses, demonios y símbolos de la Mesopotamia antigua: Un diccionario ilustrado], University of Texas Press, Austin, 1992; O. Böcher y W. Culican, «Phoenician Demons» [Demonios fenicios], *JNES* 35, 1976, 2 1-24; Davies, W. T., *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbors* [Magia, adivinación y demonología entre los hebreos y sus vecinos], Clarke, Londres, 1898; rpt. KTAV, Nueva York, 1969; Jacobsen, T., *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* [Los tesoros de las tinieblas: Una historia de la religión mesopotámica], Yale University Press, New Haven, CT, 1976, pp. 12-13; Kramer, S. N., «Mythology of Sumer and Akkad» [Mitología de Sumer y Akkad] en *Mythologies of the Ancient World* [Mitologías del mundo antiguo], ed. Kramer, Doubleday, Nueva York, 1961, pp. 108-15; Yamauchi, «Magic or Miracle?», pp. 99-103.
 - 5 Para una colección de algunos de los textos mesopotámicos más antiguos sobre encantamientos y magia, véase Geller, M. J., *Forerunners to UDUH-HUL: Sumerian Exorcistic Incantations* [Precursores del UDUH-Hul: Encantamientos exorcistas sumerios], FAS 12, Franz Steiner, Stuttgart, 1985; Krebern timer, M., *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla* [Las conjuraciones de Fara y Ebla], Olms, Hildesheim, 1984. Sobre encantamientos, hechizos, amuletos, etc., del mundo antiguo, véase Dieter Beta, H., ed., *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* [Los papiros griegos mágicos en la traducción, incluyendo los hechizos demóticos], University of Chicago Press, Chicago, 1986; Gager, J.

- G., ed., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* [Del mundo antiguo: Tablillas de maldición y hechizos para atar], Oxford University Press, Oxford, 1992; Gignoux, P., *Incantations magiques Syriacques* [Encantamientos mágicos siríacos], Peeters, Louvain, 1987; Isball, C., *Corpus of Aramaic Incantation Bowls* [Corpus de los cuencos arameos de encantamiento], SBLDS 17, Scholars Press, Missoula, MT, 1975; ídem, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity* [Hechizos y fórmulas mágicas: Encantamientos arameos de la antigüedad tardía], Magnes and Hebrew University Press, Jerusalén, 1993; E., Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts* [Textos de encantamientos mandeos], AOS 49, American Oriental Society, New Haven, 1967.
- 6 Véase, Kinnier Wilson, J. V., «An Introduction to Babylonian Psychiatry» [Una introducción a la psiquiatría babilónica], en *Studies in Honor of Benno Lanisberger* [Estudios en honor de Benno Lanisberger], ed. H. G. Güterbock y T. Jacobsen, University of Chicago Press, Chicago, 1965, p. 291.
- 7 El texto de *Enuma Elish* se encuentra, con comentario en Heidel, A., *The Babylonian Genesis* [El Génesis babilónico], University of Chicago Press, Chicago, 1951, así como en *ANET*, pp. 60-72. Mi exposición de este y otros mitos de guerra antiguos será relativamente general ya que de momento me preocupa solo demostrar en líneas generales el tema del conflicto cósmico entre la literatura de los vecinos de Israel. Para una variedad de estudios útiles sobre el tema del conflicto cósmico tanto en el Cercano Oriente como en el mundo mediterráneo más amplio, véase Amiet, P., «Les combats mythologiques dans l'art mésopotamien du troisième et du début du second millénaire» [Los combates mitológicos en el arte mesopotámico del tercer milenio y de comienzos del segundo], *Revue archéologique* 42, 1953, 129-64; Barton, G., «Tiamta», *JAOS* 15, 1893, 1-27; Day, J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* [El conflicto de Dios con el dragón y el mar: ecos de un mito cananeo en el Antiguo Testamento], UCOP 35, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; Gibson, J. C. L., «The Theology of the Ugaritic Baal Cycle» [La teología del ciclo ugarítico de Baal], *Or* 53, 1984, 202-19; Greenstein, E. L., «The Snaring of the Sea in the Baal Epic» [La captura del mar en la épica de Baal], *Maarav* 3, 1982, 195-216; Griffiths, J. G., *The Conflict of Horus and Seth, from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology* [El conflicto de Horus y Set, a partir de fuentes egipcias y clásicas: Un estudio sobre la mitología antigua], Liverpool University Press, Liverpool, 1960; Gronbaek, J. H., «Baal's Battle with Yam—A Canaanite Creation Fight» [La batalla de Baal con Yam: Una lucha cananea en la creación], *JSOT* 33, 1985, 27-44; Gunkel, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* [La creación y caos en tiempo primitivo y tiempo final: Una investigación de la historia religiosa sobre Génesis 1 y el Apocalipsis 12], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1895; Heidel, *Babylonian Genesis*; Jacobsen, *Treasures of Darkness*; Kloos, C., *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Region of Ancient Israel* [El combate de Yavé con el mar: Una tradición cananea en la región del Israel antiguo], Brill, Leiden, 1986; Loewenstamm, S. E., «The Killing of Mot in Ugaritic Myth» [El asesinato de Mot en el mito ugarítico], *Or* 41, 1972, 378-82; Montgomery, J. A., «Ras Shamra Notes IV: The Conflict of Baal and the Waters» [Notas de Ras Shamra, IV: El conflicto de Baal y las aguas] *JAOS* 55, 1935, 268-77; Wakeman, M., *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* [La batalla de Dios con el monstruo: Un estudio en metáforas bíblicas], Brill, Leiden, 1973; Yarbro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation* [El mito del combate en el libro de Apocalipsis], HDR 9, Scholars Press, Missoula, MT, 1976; van Zijl, P. J., *Baal: A Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics* [Un estudio de textos relacionados con Baal en las épicas ugaríticas], Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1972. Algunas de las perspectivas generales más útiles del tema de la guerra en la literatura del antiguo Cercano Oriente son Forsyth, N.,

- The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* [El antiguo enemigo: Satanás y el mito del combate], Princeton University Press, Princeton, 1987, pp. 21-89; Russell, J. B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* [El diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 85-98; Longman III, T. y D. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 13-60.
- 8 Russell, *Devil*, p. 88.
 - 9 ANET, p. 67.
 - 10 Ibíd., p. 68.
 - 11 Véase Barton, «Tiamat».
 - 12 Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* [Mito cananeo y épica hebrea: Ensayos sobre la historia de la religión en Israel], Harvard University Press, Cambridge, 1973, p. 120 y Collins, *Combat Myth* quien añade que «el aspecto eterno y repetible del mito de combate se enfatiza en varios salmos del culto real» (p. 117).
 - 13 Wink, *Engaging the Powers* (Fortress, Minneapolis, 1992), p. 14. Wink intenta examinar la propensión histórica de alcanzar el orden por medio de la violencia con este «mito de violencia redentora» (pp. 17-31). Antes de este mito violento, las personas eran más pacifistas en sus enfoques para resolver el conflicto (pp. 33-43). Este mito, de muchas formas diferentes, crea una perspectiva pesimista sobre los seres humanos y el cosmos, que respalda sistemas sociales de dominación y agresión, según Wink. Su evaluación del mito del conflicto como que necesita al mal yace tras su visión de que los «poderes» hay que combatirlos no mediante su conquista sino al transformarlos con medios no violentos. Véase esp. pp. 171-257. Cualquier otra cosa que pueda decirse a favor y en contra del análisis de Wink, es difícil argumentar que esta posición sea la del apóstol Pablo. Véase la discusión en el capítulo diez más abajo.
 - 14 Sobre el tema de la rebelión en los mitos de guerra del origen, véase Forsyth, *Old Enemy*, pp. 124-46. Mi desacuerdo principal con Jon Levenson (*Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* [La creación y la persistencia del mal: El drama judío de la omnipotencia divina], Harper & Row, San Francisco, 1988), es que él entiende que el tema de la rebelión surge solo después de Génesis 1, como un medio de calificar el mito de combate de las tradiciones primitivas a la luz de una nueva comprensión de la soberanía absoluta de Dios. «La teología del primer capítulo de la Biblia sin duda relativizó el antiguo mito del combate y con el tiempo requirió que se viera como una rebelión —primigenia, escatológica o ambas— pero la teología optimista no arrancó totalmente de raíz el mito más antiguo y más pesimista» (p. 49). En mi opinión, la noción de que el mal declarado surge con la rebelión está presente, por tácita que sea, en todas las tradiciones incluidas en las Escrituras así como en los himnos mesopotámicos y cananeos que conforman el trasfondo del Chaoskampf (conflicto con el caos).
 - 15 Murray, R., *Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* [Temas bíblicos sobre la justicia, la paz y la integridad de la creación], Sheed & Ward, Londres, 1992. Véase también, Battu, B. F., «The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif» [El pacto de paz: Un tema olvidado del antiguo Cercano Oriente] *CBQ* 49, 1987, 187-211.
 - 16 *God's Battle*, pp. 4-6.
 - 17 De muchas maneras estas historias de combates reflejan el grado hasta el cual el mundo está afectado negativamente cuando el orden no conquista al caos. Por ejemplo, cuando Ishtar es asesinado por Ereshkigal, la reina del infierno, hay hambruna en la tierra hasta

que dicha reina es revivida. «El infierno», dice Russell, «aquí no solo es una región de muerte sino un poder que, cuando aprisiona a la diosa del amor y la fertilidad, puede causar plaga y esterilidad en la tierra» (*Devil*, p. 92). Así también, se dice que la tierra sufre grandemente cuando Mot mata a Baal y esta no revive hasta que Baal lo hace. La suposición es que lo que sucede «en los lugares celestiales» afecta mucho a lo que sucede en el mundo, para bien o para mal. Robert Murray expresa que el Antiguo Testamento tiene una convicción similar, aunque se expresa de una manera completamente diferente. Aquí, plantea él, las calamidades vienen a la tierra debido a que fuerzas ahora hostiles han quebrantado un pacto cósmico entre Dios y la tierra. Véase Murray, *Cosmic Covenant*, pássim, pero esp. pp. 44-67. Yo añadiré que esta intuición espiritual generalizada concerniente a la relación entre el conflicto «espiritual» y los males «naturales» la comparten el Nuevo Testamento y la iglesia primitiva y que esta intuición puede convertirse en un elemento importante de una teodicea contemporánea, especialmente en lo relacionado con el denominado mal natural.

- 18 Esto es en contraste al punto de vista de los eruditos del pasado quienes por lo general identificaban a Babilonia como el telón de fondo para el tema del combate en el Antiguo Testamento. Véase Day, J., *God's Conflict* [El conflicto de Dios], p. 4. El cambio de opinión se ha debido ampliamente al descubrimiento de las tablillas ugaríticas en Ras Shamra en 1929. Sobre el descubrimiento y el tiempo de Ugarit, véase Craigie, P. *Ugarit and the Old Testament* [Ugarit y el Antiguo Testamento], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1983; Gordon, C., *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilization* [Antes de la Biblia: El trasfondo común de las civilizaciones griega y hebrea], Collins, Londres, 1962, pp. 128 y sig.; Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends* [Mitos y leyendas cananeos], 3d ed., ed. J. C. L. Gibson, T & T Clark, Edinburgh, 1978 (1956), pp. 1-2.
- 19 Hay varios asuntos problemáticos en la reconstrucción de esta narración, pero el resumen de la historia es lo suficientemente claro. Véase Forsyth, *Old Enemy*, pp. 46-48.
- 20 Esta opinión no es indiscutible. Como se mencionó anteriormente, Böcher intenta argumentar que los israelitas atribuían todas las enfermedades y dolencias a la influencia demoníaca, tal y como habían hecho sus vecinos de Mesopotamia. Véase *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, p. 154. Por ello él sostiene que muchos de los rituales del Antiguo Testamento tenían una función antidemoníaca (pp. 162, 274-78, 288, etc.). J. Plöger alega con la misma idea («*dhāmāh*», *TDOT*, 1:90), como lo hace B. Levine (*In the Presence of the Lord* [En presencia del Señor], Brill, Leiden, 1974, pp. 55-59). Sin embargo, tales interpretaciones están basadas más en una suposición de que los israelitas adoptaron la perspectiva demonológica de sus vecinos, que en alguna evidencia clara del propio Antiguo Testamento. Si dejamos que el Antiguo Testamento hable por sí mismo, queda claro que la perspectiva de los israelitas era muy característica. Para panorámicas generales y discusiones sobre el tema, véase Caquot, A., «Anges et démons en Israël» en *Genies, anges et démons* [Genios, ángeles y demonios], pp. 113-52; ídem, «Sur quelques demons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber)», [Sobre algunos demonios del Antiguo Testamento (Reshep, Qeteb, Deber)], *Semitica* 6, 1956, 53-68; Kaupel, H., *Die Dämonen im Alten Testament* [Aquellos demonios en el Antiguo Testamento], B. Filser, Augsburg, 1930; Kuemmerlin-McLean, J. K., «Demons: Old Testament» [Demonios: Antiguo Testamento], *ABD*, 2, 138-40; Langton, *Essentials*, pp. 35-52; Gruenthaner, M., «The Demonology of the Old Testament» [La demonología del Antiguo Testamento], *CBQ* 6, 1944, 6-27; Davies, *Magic, Divination and Demonology*, pp. 95-130; Gunkel, H., *Folktales in the Old Testament* [Cuentos populares en el Antiguo Testamento], trad. al inglés de M. D. Rutter, Almond, Sheffield, 1987), cap. 6, pp. 83-106; Alexander, N. S., *Occultism in the Old Testament* [Ocultismo en el Antiguo Testamento], Dorrance, Filadelfia and Armore, PA, 1978, pp. 31-40; Cathcart, K. J., «The "Demons" in Judges 5:8a» [Los «demonios» en Jueces 5:8a], *Biblische Zeitschrift*, [Revista bíblica], 21, 1977, 111-12; Gammie, J. G., «The Ange-

- lology and Demonology in the Septuagint and the Book of Job» [La angelología y la demonología en el libro de Job], *HUCA* 56, 1985, 1-19; Lust, J., «Devils and Angels in the Old Testament» [Diablos y ángeles en el Antiguo Testamento], *Louvain Studies* 5, 1974, 115-20; de Vaux, R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions* [El Antiguo Israel: Su vida e instituciones], McGraw-Hill, Nueva York, 1961, pp. 34, 463, 509; Yamauchi, «Magic or Miracle?» pp. 115-20.
- 21 Detrás de 1 Corintios 2:8 podría haber una comprensión similar de espíritus demoníaco que son capaces de incitar a las multitudes, donde se atribuye la crucifixión de Jesús a poderes malignos, aunque el medio con que se llevó a cabo fueron manos humanas malvadas y dispuestas (Hechos 2:23). Así también Pablo atribuye a Satanás su incapacidad de llegar a Tesalónica (1Ts 2:18), aunque Lucas explica la misma situación como el resultado del descontento social (Hechos 17:5-15).
- 22 Por ejemplo, Forsyth argumenta que el espíritu maligno en estos pasajes era sencillamente «un siervo del rey divino, un miembro del Politburó sospechoso pero necesario» (*Old Enemy*, p. 112).
- 23 Lindström, E., *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* [Dios y el origen del mal: Un análisis contextual de la supuesta evidencia monista en el Antiguo Testamento], trad. al inglés de F. H. Cryer, ConBOT 21, Gleerup, Lund, 1983, pp. 112-14. Véanse las páginas 94-103 para su explicación de Isaías 19:14; 29:9-10 y 37:7.
- 24 Yamauchi, «Magic or Miracle?» p. 16. Para más discusión, véase Hamilton, V., «*shēd*», *TWOT*, 2:905-6; Langton, *Essentials*, pp. 16-17, 51; Kuemmerlin-McLean, «Demons: Antiguo Testamento», p. 139.
- 25 Langton, *Essentials*, p. 47. Esta criatura fue un factor significativo en la demonología desarrollada de escritores judíos posteriores. Véase la discusión sobre «Lilit» en la obra de J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66* [Isaías 34-66], WBC 25, Word, Waco, TX, 1987, pp. 13-14; Aune, D., «Night Hag» [Hechicera de la noche], *International Standard Bible Encyclopedia*, 4 vols., ed. G. W. Bromiley et al., Eerdmans, Grand Rapids, MI 1979-1988, 3, 536; Langton, *Essentials*, pp. 16, 47; Gaster, M., «Lilith und die drei Ängel» [Lilit y los tres ángeles], *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, [Monografía para la historia y conocimiento acerca de los judíos], 29, 1880, 553065; Gordon, C. H., «A World of Demons and Liliths» [Un mundo de demonios y Lilit], en su obra *Adventures in the Near East* [Aventuras en el Cercano Oriente], Phoenix, Londres, 1957, pp. 160-74; Handy, L., «Lilita» [Lilit], *ABD*, 4, 324-25; Kuemmerlin-McLean, «Demons: Old Testament», p. 139; Koltuv, B. B., *The Book of Lilith* [El libro de Lilit], Nicolas- Hays, York Beach, ME, 1986; Russell, *Devil*, p. 215; Arnold, C., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters* [Los poderes de las tinieblas: Principados y potestades en las cartas de Pablo], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992, p. 57; y Torczyner, H., «A Hebrew Incantation Against Night-Demons from Biblical Times» [Un encantamiento hebreo contra demonios nocturnos de los tiempos bíblicos], *JNES* 6, 1947, 18-29. Kinlaw («Demythologization» [Desmitificación], p. 33) arguye que Lilit era una criatura natural sobre la base del hecho de que se menciona junto con otras criaturas naturales. Sin embargo, su argumento es débil y en cualquier caso sin dudas no está claro que todas las otras criaturas de este pasaje sean criaturas naturales. Sobre este asunto, véase también, Driver, G. R., «Birds in the Old Testament, II. Birds in Life» [Aves en el Antiguo Testamento, II. Aves en la vida] *Palestine Exploration Quarterly* 87, 1955, 134-36.
- 26 Véase Driver, «Birds in the Old Testament», pp. 135-36; Kuemmerlin-McLean, «Demons: Old Testament», p. 139; Langton, *Essentials*, pp. 40-41; Arnold, *Powers of Darkness*, pp. 57-58; König, *Here Am I*, p. 15, R.L. Harris («*s'ā'ir*», *TWOT*, 2,881) ofrece un

ejemplo de aquellos que descartan cualquier connotación demoníaca con relación a este término.

- 27 Speiser, A., *Génesis* [Génesis], 2d ed., AB 1, Doubleday, Garden City, NY, rpt. 1978), pp. 29, 33. Véase también Wakeman, *God's Battle*, p. 88.
- 28 Véanse los excelentes artículos de M. Malul, «Terror of the Night» [El terror de la noche], *DDD*, pp. 1604-8 y de N. Wyatt, «Qereb», *DDD*, pp. 1269-72. Véase también Caquot, «Sur quelques demons de l'Ancien Testament», pp. 53-68; Kueimmerlin-McLean, «Demons: Old Testament», p. 139; Langton, *Essentials*, pp. 49-50; y esp. de R. Arbesmann, «The "Daemonium Meridianum" and Greek and Latin Patristic Exegesis» [El «demonio del meridiano» y la exégesis griega y latina de los padres de la iglesia], *Traditio* 14, 1958, 17-31, quien demuestra cómo el pensamiento judío y cristiano ulterior veía «la plaga que destruye al mediodía» como un demonio y argumenta persuasivamente que esta interpretación está arraigada en el original.
- 29 Por ejemplo, de Vaux, R., *Ancient Israel*, p. 509; Mazar, B. *The Mountain of the Lord* [El monte del Señor], Doubleday, Garden City, NY, 1975, p. 110; Langton, *Essentials*, pp. 43-45; Delcor, M., «Le mythe de la chute des anges», *RHR* 190, 1976, 35-37; Loretz, O., «Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel» [La hepatoscopia, la chiva expiatoria, Azazel (demonio de desierto) en Ugarit e Israel], *Ugaritisch-Biblische Literatur* [La literatura ugarita y bíblica], 3, Altenberge, Soest, 1985, pp. 50-57; Wright, D. P., «Azazel», *ABD*, 1, 536-37; ídem, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* [La eliminación de la impureza: Ritos de eliminación en la Biblia y en la literatura hitita y mesopotámica], SBLDS 101, Scholars Press, Atlanta, 1987, pp. 21-25; König, *Here Am I*, p. 15; Tawil, H., «Azazel, Prince of the Steppe» [Azazel: El príncipe de la estepa], *ZAW* 1980: 43-49, quien intenta demostrar que el nombre Azazel se deriva del dios cananeo Mot, el dios del infierno. Sin embargo, para una opinión contraria, véase la obra de H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* [Los demonios en el AT], B. Filser, Augsburg, 1930, p. 91. Es importante señalar que el ritual del chivo expiatorio que se encuentra en el Antiguo Testamento (Lv 16) describe un cuadro muy diferente al de otros ritos del antiguo Cercano Oriente con respecto a la eliminación que involucran seres demoníacos. Para una comparación véase, Wright, *Disposal of Impurity*, pp. 21-74.
- 30 Véase Hanson, P. D., «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11» [Rebelión en el cielo, Azazel y los héroes euhemerísticos en Enoc 6-11], *JBL* 96, 1977, 195-233; Grabbe, L. L., «The Scapegoat: A Study in Early Jewish Interpretation» [El chivo expiatorio: Un estudio sobre interpretación judía primitiva], *Journal for the Study of Judaism* 18, 1987, 153-55; Nickelsburg, G. W. E., «Lo apocalíptico y el mito en 1 Enoc 6-11», *JBL* 96, 1977, 397-404. R.A. Helm argumenta que 1 Enoc y otra literatura intertestamentaria demuestran una corriente de tradición temprana que sostenía que Azazel era un ser demoníaco a quien se le daba cierto tipo de sacrificio. Véase «Azazel in Early Jewish Tradition» [Azazel en la tradición judía primitiva], *Andrews University Seminary Studies* 32, otoño de 1994, 217-26.
- 31 Por ejemplo, como se señaló anteriormente, tanto Böcher como Levine interpretan aspectos de la ley levítica como antidemoníacos por naturaleza (p. ej., Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* 118, 162, 274-78, 288; Levine, *Presence of the Lord*, pp. 55-59. De manera similar, Langton argumenta que todos los animales a los que se hace referencia en Isaías 13:21 y sig. Son entidades diabólicas (*Essentials*, pp. 41-43). Dichas posiciones, aunque no son imposibles, no son muy bien recibidas debido a su naturaleza especulativa. En cambio, el argumento sostenido de Lindström de interpretar muchos de los salmos que presentan a Yavé como un guerrero —que contienen referencias no a un demonio en par-

ricular sino a una especie de ser (o «realidad») demoníaco, un ser suprahumano— es bastante convincente (véase su obra *Suffering and Sin*, pp. 439-41).

- 32 Véase la discusión en la obra de Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 112-13. Al establecer un paralelismo de pasajes como Salmos 2:8-9; 8:4-9; 72:8-11; 89:26-28; 110:2, Levenson con toda razón concluye que «el estatus de la humanidad como ... un tanto menos que un dios se comprende en su soberanía sobre el resto de la creación». Posteriormente veremos que un elemento central en el tema de la guerra en la redención del Nuevo Testamento concierne la restauración de la humanidad como el virrey de Dios en la tierra. Con la caída, se lo rendimos a Satanás, quien así se convirtió en el nuevo (pero ilegítimo) «príncipe de este mundo» (Jn 12:31).
- 33 Levenson, *Persistence of Evil*, p. 122.
- 34 Sin embargo, König, Levenson, Barth y otros han argumentado que las «aguas» y las «tinieblas» en el relato de Génesis 1 preserva algo del «carácter amenazador» (König) que tienen en los relatos del Cercano Oriente antiguo sobre la creación. Yavé separa la luz de las tinieblas y la tierra seca de las aguas para proteger a su creación del caos. Véase König, A., *New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation* [Cosas nuevas y más grandes: Una reevaluación del mensaje bíblico sobre la creación], University of South Africa, Pretoria, 1988, pp. 15-18; Levenson, *Persistence of Evil*, pp.5, 122-23; Barth, K., *Church Dogmatics* [Dogmática de la iglesia], 3/1, *The Doctrine of Creation* [La doctrina de la creación], ed. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, T & T Clark, Edinburgh, 1961, pp. 102-3. Cf. vol. 3/3:74-78. A favor de esta posición, es significativo que el autor no dice que Dios creara las tinieblas, el abismo ni las aguas. Esto no implica necesariamente que el autor pensara que estos fueran realidades eternas, solo que esto no era conveniente al redactar este relato en este momento. Véase Kanig, *New and Greater Things*, p. 72. De hecho, en el capítulo siguiente yo sugiero que es posible que aquí el autor no diga que Dios creara al mundo sin forma y vano (*tôhû wābôhû*) envuelto en el abismo porque el autor está sugiriendo que Dios no creó al mundo de esta manera sino que este de alguna forma se puso así como resultado de una batalla espiritual prehistórica. En este caso, Génesis 1 muestra a Dios re-creando una tierra ya corrompida. Para una defensa sostenida de esta posición, a la que a veces se le denomina «la teoría de la laguna» o la «teoría de la restitución», véase Custance, A. C., *Without Form and Void* [Desordenada y vacía], Custance, Brockville, Canadá, 1970. Muy diferente de este punto de vista y del de Barth y König es la posición de D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation* [La tierra y las aguas en Génesis 1 y 2: Una investigación lingüística], JSOT, Sup 83, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989. Tsumura va tan lejos como hasta argumentar que aquí *t'hôm* ni tan siquiera representa una versión desmitificada de la mitología cananea del *Chaoskampf*. Más bien no guarda ninguna relación con esta tradición y sencillamente tiene su origen en el término *tihâm* que significa «océano» (véanse esp. pp. 62-65, 141-58, 165-68).
- 35 Eruditos críticos del Antiguo Testamento con mucha frecuencia consideran que el autor de este relato sea el redactor(es) sacerdotal en contraste con el redactor(es) J de otros relatos sobre la creación. En principio, no hay contradicción irreconciliable entre algunas versiones de la hipótesis documental y una gran consideración de la inspiración bíblica mientras no se interprete mucho en la aprobación que Cristo da a la autoría de Moisés en el Pentateuco (cf., p.ej., Mr 1:44; 7:10; 10:3-5; 12:19,26). Sin embargo, cuando se plantean las contradicciones absolutas entre las diferentes corrientes de las tradiciones bíblicas (las cuales, sorprendentemente, supuestos redactores posteriores no detectaron pero, increíblemente, han sido «descubiertas» por los críticos modernos), una visión de la inspiración divina semejante a la de Cristo ya no es posible. En cualquier caso, por lo general, me inclino a pensar que las versiones estándar de la hipótesis documental no están arraigadas sólidamente en la evidencia histórica, especialmente en lo que se refiere a algunas de sus conclusiones

- fundamentales con relación a la fecha y por lo tanto, al contexto cultural de diferentes tradiciones. El enfoque documental estándar no desempeña ningún papel en mi propia exégesis de los textos del Antiguo Testamento. Para varias evaluaciones magníficas de la hipótesis documental, véase Cassuto, U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch: Eight Lectures* [La hipótesis documental y la redacción del Pentateuco], trad. al inglés de I. Abrahams, Magnes, Jerusalén, 1961; Alter, R., *The Art of Biblical Narrative* [El arte de la narrativa bíblica], Basic Books, Nueva York, 1981; Garrett, D., *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* [Replanteamiento de Génesis: Las fuentes y autoría del primer libro del Pentateuco], Baker, Grand Rapids, MI, 1991; Maier, G., «How Did Moses Compose the Pentateuch?» [¿Cómo redactó Moisés el Pentateuco?] *Stulor Theological Journal* 1, no.2, 1993, 157-61; Campbell, A. E y M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* [Fuentes del Pentateuco: textos, introducciones, anotaciones], Fortress, Minneapolis, 1993, pp. 10-15.
- 36 Murray, *Cosmic Covenant*, pássim, pero esp. pp. 1-67. Levenson argumentan que los pasajes más primitivos de *Chaoskampf* reflejan fuerzas que se oponen a Yavé no como rebeldes sino como primigenias (precreacionales). Estos siguen «el modelo de Marduk» más que «el modelo de Baal» ya que en la saga de Marduk la creación es un resultado del conflicto. Véase, *Persistence of Evil*, p. 11, y también pp. 3-46. Yo me inclino a estar de acuerdo, excepto que incluso sostener que esta creación es el resultado de un conflicto cósmico no significa admitir que las fuerzas malvadas con las que Yavé tiene un conflicto no sean creadas. Incluso, en el próximo capítulo yo sugiero cautelosamente que Génesis 1 pudiera presuponer la creación y un conflicto anterior.
- 37 Véase, Day, *God's Conflict*, p. 53. Day expone que el tema del *Chaoskampf* en el Antiguo Testamento estaba fundamentalmente asociado con la Fiesta de los tabernáculos y con el señorio de Yavé (p. 19). Véase también König, *New and Greater Things*; pp. 43-47; y, para una perspectiva diferente, Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 53-65. La obra de Levenson está, en sentido general, entre las más útiles al captar toda la fuerza y extensión del tema del *Chaoskampf* en el Antiguo Testamento. Sobre la preponderancia del mar como una fuerza hostil entre los pueblos antiguos y en el Antiguo Testamento, véase Stolz, E., «Sea», *DDD*, pp. 1390-1402. Otros estudios útiles pero más generales que establecen una correlación entre el patrón más amplio del *Chaoskampf* en el Cercano Oriente con varios textos del Antiguo Testamento, y lo hacen desde una perspectiva conservadora son Longman III, T. y D.G. Raid, *God is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 83-88; Niehaus, J. J., *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East* [Dios en el Sinaí: El pacto y la teofanía en la Biblia y en el antiguo Cercano Oriente], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 111-16. Para una variedad de otros enfoques del tema que he tomado en mi propia presentación, véase Anderson, B. W., *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible* [Creación versus Caos: La reinterpretación del simbolismo mítico en la Biblia], Association, Nueva York, 1967; Childs, B. S., «The Enemy from the North and the Chaos Tradition» [El enemigo del norte y la tradición del caos], *JBL* 78, 1959, 187-98; Curtis, A. H. W., «The 'Subjugation of Waters' Motif in the Psalms: Imagery or Polemic?» [El tema de la «subyugación de las aguas» en los Salmos: ¿Metáfora o polémica?], *JSS* 23, 1978, 245-56; Gunkel *Schöpfung und Chaos* [Creación y caos]; Janzen, J. G., «On the Moral Nature of God's Power, and the Sea in Job and Deutero-Isaiah» [Sobre la naturaleza moral del poder de Dios y el mar en Job y Deutero-Isaías], *CBQ* 56, 1994, 458-78; Kloos, C., «The Flood on Speaking Terms with God» [El diluvio en buenas relaciones con Dios], *ZAW* 94, 1982, 639-42; idem, *Thw's Combat with the Sea: A canaanite tradition in the religion of Ancient Israel* [El combate de Yavé con el mar: Una tradición cananea en la religión del antiguo Israel], Brill, Leiden, 1986; Loewenstamm, S.E., «The Ugaritic Myth of the Sea» [El mito ugarítico del mar] en

- Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures* [Estudios comparativos de literaturas bíblicas y orientales antiguas], AOAT 204, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1980, pp. 346-61; Luyster, R., «Wind and Water: Cosmological Symbolism in the Old Testament» [Viento y agua: El simbolismo cosmológico en el Antiguo Testamento], *ZAW* 93, 1981, 1-10; Wright, M. R., *Cosmology in Antiquity* [La cosmología en la antigüedad], Enutledge, Londres, 1995. Pagels arguye que mientras que los monstruos marinos en las Escrituras simbolizan el mal cósmico, Satanás simboliza «al enemigo íntimo», es decir, el mal en la propia raza, nación o religión (véanse esp. pp. 38-62).
- 38 Sobre el posible trasfondo cananeo de este pasaje, véase Day, *God's Conflict*, p. 43. Véase también König, *New and Greater Things*, pp. 63, 73.
- 39 Levenson, *Persistence of Evil*, p. 15; véase p. 122.
- 40 Sobre el trasfondo cananeo de este pasaje, véase Craigie, P.C., «Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition» [El salmo 29 en la tradición poética hebrea], *VT* 22, 1972, 143-51; Gaster, T. H., «Psalm 29» [Salmo 29], *JQR* 37, 1946, 55-65; Day, *God's Conflict*, pp. 59-60; Forsyth, *Old Enemy*, p. 65; Levenson, *Persistence of Evil*; p. 133.
- 41 Forsyth, *Old Enemy*, p. 64. Sobre la «reprimenda» o «rugido» de Yavé, véase Day, *God's Conflict*, p. 29, note 82. J.M. Kennedy alega que la mejor traducción sería «explosión». Véase «The Root *g'r* in the Light of Semantic Analysis» [La raíz *g'r* a la luz del análisis semántico], *JBL* 106, 1987, 47-64.
- 42 Wakeman arguye que la metáfora de Yavé como «una roca» era la metáfora de uso más frecuente precisamente porque su estabilidad y seguridad contrastaban tan poderosamente con las aguas caóticas y amenazadoramente embravecidas que se creía que rodeaban la tierra. Véase *God's Battle*, p. 138. Sobre la realidad de la amenaza del caos, véase Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 14-25. Aquí debo señalar que estos diversos relatos sobre el conflicto de la creación «no tenían la intención fundamental de responder a la pregunta teórica: ¿Dónde se origina todo?, sino a las preguntas existenciales de personas que están bajo amenaza: ¿Estamos a salvo? y ¿Sobreviviremos?» (König, *New and Greater Things*, p. 45). Por consecuencia no hacen ningún intento de explicar cuándo y cómo estas fuerzas hostiles se volvieron adversas (p. 72). Esto no quiere decir que la pregunta es inapropiada, es absolutamente necesaria para todos los monoteístas creacionales. Solo quiere decir que no es posible responder estas preguntas sobre la base de estos textos. Como veremos más adelante, otros textos son ligeramente más útiles al responder esta pregunta.
- 43 Levenson, *Persistence of Evil*, p. 16.
- 44 Forsyth, *Old Enemy*, pp. 144-45; Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 18-19; König, *New and Greater Things*, pp. 47-49; Longman y Reid, *God Is a Warrior*, p. 77.
- 45 Levenson, *Persistence of Evil*, p. 18. En la opinión de Levenson, aquí tenemos un himno cananeo del conflicto de la creación interpolado con un himno de lamento.
- 46 *Ibíd.*, p. 19.
- 47 Según Day en *God's Conflict*, p. 43, el salmista expresa una objeción similar, que invoca una analogía similar, en el Salmo 44:19-20.
- 48 Véase la discusión en Wakeman, *God's Battle*, pp. 18; Levenson, *Persistence of Evil*; pp. 11-12.
- 49 Yabro Collins, *Combat Myth*, p. 117. Véase Levenson, *Persistence of Evil*; pp. 20-21.
- 50 Yabro Collins, *Combat Myth*, p. 118.
- 51 Véase Day, *God's Conflict*, pp. 88-112. Véase también Levenson, *Persistence of Evil*, p. 44, quien señala que los enemigos de Israel aquí ya no son solo enemigos terrenales sino que se

han convertido en «fuerzas cósmicas de la mayor malignidad». La interconexión de la creación y la salvación es un tema que se presenta perspicazmente a lo largo de toda la obra de König, *New and Greater Things*. Véanse esp. pp. 34, 60-61, 104.5, 118. De la misma manera, Gustaf Wingren investiga profundamente el significado cósmico de guerra en las batallas de Israel, en su fascinante pero muy desconocida obra sobre la teología de la predicación *The Living Word: A Theological Study of Preaching and the Church* [La palabra viva: Un estudio teológico de la predicación y la iglesia], trad. al inglés de T. V. Pague, Muhlenberg, Filadelfia, 1960 (1949).

- 52 El Salmo 68:22, que habla de que el Señor regresó a sus enemigos «de las profundidades del mar» (*yām*), pudiera estar expresando una idea similar con una referencia explícita a Yamm.
- 53 Intentaré hacer esta posición defendible desde el punto de vista filosófico en mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil*.

Capítulo 3: Dar muerte a Leviatán

- 1 Lindström, E., *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* [Dios y el origen del mal: Un análisis contextual de la supuesta evidencia monista, trad. al inglés de F. H. Cryer, ConBOT 21, Gleerup, Lund, 1983, p. 155. Mary Wakeman intenta argumentar que el Antiguo Testamento también habla de un «monstruo de la tierra» (*ere*) que está asociado con el dios cananeo Mot, *God Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* [La batalla de Dios con el monstruo: Un estudio de metáforas bíblicas], Brill, Leiden, 1973, pp. 106-17. Ella encuentra dichas referencias en Éxodo 15:12, Números 16:32, Salmos 97:4-5, Miqueas 1:3-4, Amós 9:5-6, y Salmos 46:7 y 114:7. Su idea, aunque no imposible, parece exagerada y no ha tenido mucho apoyo por parte de la erudición. Véase la crítica en Day, J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* [El conflicto de Dios con el dragón y el mar: Ecos de un mito cananeo en el Antiguo Testamento], UCOP 35, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 84-86.
- 2 Para otras panorámicas generales de la influencia de los conceptos del Cercano Oriente de los monstruos marinos en la tradición bíblica, véase Driver, G. R., «Mythical Monsters in the Old Testament» [Monstruos míticos en el Antiguo Testamento], en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* [Estudios orientales en honor a Giorgio Levi Della Vida], 2 vol., Instituto per l'Oriente, Roma, 1956, I:234-49; Fawcett, T., «The Satanic Serpent» [La serpiente satánica] en *Hebrew Myth and Christian Gospel* [Mito hebreo y evangelio cristiano], SCM, Londres, 1973, pp. 96-109; Anderson, B. W., «The Slaying of the Fleeing, Twisting Serpent: Isaiah 27:1 In Context» [El castigo de la serpiente huidiza, la serpiente tortuosa: Isaías 27:1 en contexto] en *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson* [Descubriendo piedras antiguas: ensayos en memoria de H. Neil Richardson], ed. L. Hopfe, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1994, pp. 3-15.
- 3 Levenson, J., *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* [La creación y la persistencia del mal: El drama judío de la omnipotencia divina], Harper & Row, San Francisco, 1988, pássim, pero esp. la segunda parte, «The alternation of Chaos and Order: Genesis 1:1» [La alternación entre el caos y el orden: Génesis 1:1], pp. 53-127.
- 4 El significado raíz de Leviatán (*lwh*) es «torcer». Véase Payne, J. B., «*lwyātān*», *TWOT*, 1, 471-72. Sobre Leviatán, véase también Uehlinger, C., «Leviathan» [Leviatán], *DDD*, pp. 956-64; Day, J., «Leviathan» [Leviatán], *ABD*, 4, 295-96; Emerton, J. A., «Leviathan and *ltn*: Vocalización de la palabra ugarítica para el dragón», *VT* 32, 1982, 327-31; Gordon, C.H., «Leviathan: A Symbol of Evil» [Leviatán: Un símbolo del mal], en *Biblical Motifs*,

- ed. A. Altmann, *Studies and Texts 3* [Estudios y textos 3], Harvard University Press, Cambridge, 1966, pp. 1-9; Henry, M.-H., «Leviatán» [Leviatán], *BHH*, 2, 1076-77; Wake-man, *God's Battle*, pp. 62-67.
- 5 Véase Driver, R. y G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the book of Job* [Un comentario crítico y exegético del libro de Job], ICC, T & T Clark, Edinburgh, 1921, pp. 33-34; Fishbane, M., «Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern» [Jeremías 4:23-26 y Job 3:3-13: Un uso recuperado del modelo de la creación], *VT* 21, 1971, 153; Gaster, T. H., *Thespis* [Tespis], Doubleday, Garden City, NY, 1961, pp. 228-29; Day, *God's Conflict*, pp. 44-46. Job 26:13, donde se hace una analogía entre Yavé despejando los cielos al ensartar a «la serpiente escurridiza», pudiera reflejar un concepto similar.
 - 6 Algunos eruditos conservadores han intentado argumentar que Leviatán en el Antiguo Testamento era simplemente un cocodrilo o una ballena. Véase, por ejemplo, HeideI, A., *The Babylonian Genesis* [El Génesis babilónico], 2d ed., University of Chicago Press, Chicago, 1951, pp. 105-7. El Salmo 104:25-29 quizá deje un margen para esa posición, pero las referencias restantes a Leviatán sugieren convincentemente lo contrario. Una comprensión tan naturalista no le hace justicia ni a la descripción de Leviatán en Job 41, Salmo 74 o Isaías 27 (p. ej., ¡muchas cabezas y respira humo!) ni al contexto cananeo en el cual ocurre esta descripción, porque aquí Leviatán era ciertamente un dragón marino mitológico. Véase, Zuckerman, B., «Job, Book of» [El libro de Job], *IDBSup*, p. 479; Day, *God's Conflict*, pp. 65-69. Otros eruditos conservadores, incapaces de descartar el elemento mitológico en estas referencias, pero que no quiere reconocer que los autores bíblicos creyeran en algo mitológico, intentan desechar dicho lenguaje como poesía. Véase, p. ej., Waltke, B. K., «The Creation Account in Genesis 1:1-3: Part I, Introduction to Biblical Cosmogony» [El relato de la creación en Génesis 1:1-3: Parte I, Introducción a la cosmogonía bíblica], *BSac* 132, enero-marzo, 1975, 25-36. En mi opinión, dichos intentos son tanto fútiles como innecesarios. No hay antítesis entre los conceptos de la inspiración divina y el mito, ni tampoco entre la verdad y el mito ni la hay entre la soberanía de Dios y su conflicto contra las temibles fuerzas cósmicas del mal.
 - 7 Véase, Longman y Reid, *God Is a Warrior*, p. 78.
 - 8 Aunque habla de un suceso cósmico, es probable que Isaías esté pensando en un imperio en particular, aunque no está claro si este imperio es Egipto, Babilonia o Persia. Véase, Day, *God's Conflict*, p. 177. Nuevamente vemos que los autores del Antiguo Testamento podían entretrejer realidades cósmicas e históricas, así como temas de la creación y la salvación. Sobre el tema del caos en este pasaje, así como para discusiones de otros enfoques y asuntos interpretativos alrededor de este texto, véase Johnson, D. G., *From Chaos to Restoration: An Integrative Reading of Isaiah 24-27* [Del caos a la restauración: Una interpretación integradora de Isaías 24-27], *JSOTSup* 61, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988; Anderson, «Slaying of the Fleeting, Twisting Serpent» [Matar a la serpiente tortuosa]; Ollenburger, B. C., «Isaiah's Creation Theology» [La teología de la creación de Isaías], *Ex Auditu* 3, 1987, 54-71, esp. 54-59.
 - 9 Levenson, *Persistence of Evil*, p. 27.
 - 10 *Ibid.*, p. 48.
 - 11 Para una discusión excelente de los mitos de combate en Apocalipsis 12, véase Yarbro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation* [El mito de combate en el libro de Apocalipsis], HDR 9, Scholars Press, Missoula, MT, 1976, pp. 57-85; así como Wallace, H., «Leviathan and the Beast in Revelation» [Leviatán y la bestia en Apocalipsis], *BA* 11, 1948, 61-68. Day argumenta que una visión de Leviatán reformada y ubicada en la historia yace también en Daniel 7, donde encontramos cuatro bestias que salían de un mar

- caótico y turbulento. Los cuatro imperios, en esta opinión, aplican el papel destructivo de Leviatán. Véase Day, *God's Conflict*, pp. 153-57.
- 12 Véase Day, *God's Conflict*, p. 6. Para una panorámica excelente de Rahab en el Antiguo Testamento, sobre su origen cananeo, véase Wakeman, *God's Battle*, pp. 56-82; Schmitt, G., «Rahab», *BHH*, 3, 1547-48; Day, J., «Rahab», *ABD*, 5, 610-11.
 - 13 Otra posible alusión a la tradición del Enuma Elish. Véase *ANET*, p. 67.
 - 14 El paralelismo entre «agita el mar» y «descuartizó a Rahab» sugiere que se hace referencia aquí a un suceso. Rahab se identifica con Yamm y el hecho de que Yavé la derrote significa el «poder continuo de Yavé sobre la creación» (Day, *God's Conflict*, p. 40). Así también arguye Wakeman, *God's Battle*, pp. 118, 121. Forsyth ve un número de deidades cananeas representadas en este pasaje, incluyendo a «Shades» y a «Mot», así como al héroe del mito de Labbu quien elimina al dragón del cielo mientras sujeta las aguas primigenias (*Old Enemy*, p. 65).
 - 15 La unidad de este Salmo se ha cuestionado frecuentemente pero J.M. Ward la defiende convincentemente en «The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX» [La forma literaria y el trasfondo litúrgico del Salmo 89], *VT* 11, 1961, 321-39; y Clifford, B. J., «Psalm 89: A Lament over the Davidic Ruler's Continued Failure» [El salmo 89: Un lamento por el fracaso continuo del gobernante davidico], *HTR* 73, no. 1, 1980, 3847.
 - 16 Véase, p. ej., Cansdale, G. S., «Behemoth», *ZPEB*, 1, 511.
 - 17 Véase Pope, M., *Job*, 3ra. ed., AB 15, Doubleday, Garden City, NY, 1973, pp.320-21; Day, *God's Conflict*, pp.76-77; Wakeman, *God's Battle*, p. 114; Batto, B. E., «Behemoth» [Behemot], *DDD*, pp. 316-22. Las referencias a que Behemot se alimenta de hierba (v.15), jugando junto a animales salvajes (v.20), se acuesta junto a los pantanos (vv. 21-22) y se para junto al río Jordán (v. 23), todas estas parecen apoyar el ver a Behemot como una criatura natural. El asunto es, ¿es esta una criatura natural de la que se habla en lenguaje hiperbólico o una criatura mitológica de la que se habla en un lenguaje marcadamente natural (como sucede con Leviatán en el Salmo 104)? El caso queda abierto pero por razones que se darán, yo apoyo esta última.
 - 18 Day, *God's Conflict*, pp. 76-77.
 - 19 *Ibid.*, pp. 80-82.
 - 20 Martens, E. A., «*bḥēmôt*», *TWOT*, 1,93. Véase también Cansdale, G. S., «Behemoth» [Behemot], *ZPEB*, 1,511.
 - 21 Cf., p. ej., 1 *Enoc* 60:7-9; 2 *Apocalipsis* de Baruc 29:4; 2 *Esdras* 6:49-52. También es probable que estas dos bestias estén reflejadas en Ap 13:1-8.
 - 22 Day, *God's Conflict*, p. 83. Con König, Levenson y otros, Day arguye que el hecho de que los autores del Antiguo Testamento tomaran estos mitos de conflicto literalmente no compromete su monoteísmo ya que estos autores no consideraban (como sus vecinos paganos) que estos monstruos marinos fueran dioses, al menos no en un sentido que competiría con el único Dios verdadero. Más bien los veían como «fuerzas demoníacas que a menudo encontramos reflejadas en forma de animal en el mundo antiguo» (p. 189). Sin embargo, Murray expresa que los autores ulteriores del Antiguo Testamento (la tradición P) sí creían que la suposición de dichas fuerzas cósmicas malignas comprometería demasiado la supremacía de Yavé y por ende buscaba desmitificar el tema del conflicto. Véase *Cosmic Covenant*, pp. xviii-xix, 1-2, pássim. En mi opinión, Murray está influenciado por una posición a menudo sostenida por los eruditos de que el monoteísmo es exclusivista —de ahí que la tradición P sea más monoteísta puramente que J si esta reafirma un Dios con la exclusión de todos los demás. Sin embargo, como argumento en el capítulo cuatro, muy rara vez los

monoteístas han asumido esto. En mi opinión, König y Levenson tienen el análisis preferible.

- 23 Lindström, E, *Suffering and Sin: Interpretation of the Individual Complaint Psalms* [Sufriamiento y pecado: Interpretación de los Salmos de queja individual], trad. al inglés de M. McLamb, ConBOT 37, Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1994, p. 178. Lindström demuestra convincentemente que aunque los Salmos no hacen una referencia explícita a los seres de tipo demoníaco (es decir, Leviatán, Yamm), no obstante, en ocasiones muestra «una experiencia general de un mal suprahumano e irracional, es decir, una aflicción que no puede reducirse a un mal moral ni relacionarse con la experiencia que la persona tenga con la naturaleza y la actividad de su Dios» (p. 17). Estos enemigos indeterminados, cuya descripción en los Salmos «tiene a menudo una dimensión supraindividual y metafísica ... [y] puede tener un dejo demoníaco», todos se unen en lo que Lindström describe como «el reino de la muerte» (p. 440). De manera similar, J.D. Levenson demuestra en toda su obra *Persistence of Evil* que la soberanía de Dios es «a menudo frágil, en una necesidad continua de reactivación y reafirmación» (p. 47). Levenson, por desgracia, concluye que todo esto implica que Yavé no creó las fuerzas del caos con las que debe luchar, una posición que desaparece ante el fuerte tema canónico que muestra a Yavé como «el creador» (p. ej., Gn 1:1-2; 14:19, 22; Dt 32:6; Sal 89:12; 104:30; 148:15; Is 27:11; 40:26-28; 41:20; 42:5; 43:1, 7, etc.) y al mundo como «la creación» (p.ej., Gn 1:1; Hab 2:18; Ro 8:19-22; Col 1:15; Heb 4:13; Ap 3:14).
- 24 Levenson, *Persistence of Evil*, p. 27.
- 25 *Ibid.*, p.47. Cf. pp. 16-17. También la p. 48: «la continuación de las fuerzas hostiles se expresa a veces como la sobrevivencia de Leviatán (bajo el nombre que sea) en la cautividad».
- 26 Más que «ensombrecer a Dios», argumenta A. König, la idea de los autores bíblicos que se apropian del tema de conflicto en la creación es que este «aún más expresa de manera maravillosa la gloria de Dios», *New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation* [Cosas nuevas y más grandes: Una reevaluación del mensaje bíblico sobre la creación], University of South Africa, Pretoria, 1988, p. 46. De ahí que los autores bíblicos con frecuencia hablan de cómo Dios usa su victoria sobre los monstruos del caos para el beneficio de la creación (como en el Salmo 104:10-18) o para su propio solaz (como en Job 40:25-32). Desde esta perspectiva debe decirse que Bruce Waltke no entendió la idea cuando argumenta que no podemos sostener que los autores bíblicos realmente creyeran en estos monstruos porque esto iría en contra de su riguroso monoteísmo. Véase «Creation Account, Part I» [Relato de la creación, Parte I], pp. 34-35. Aquí la exégesis parece estar controlada por una suposición teológica (equivocada, creo yo) sobre lo que implica supuestamente el «monoteísmo estricto». Para Waltke el resultado final es que Leviatán y los demás monstruos cósmicos son meros floreos poéticos que se usaban para proclamar que «Yavé triunfará sobre todos sus enemigos al establecer su gobierno de justicia. ... Como el Creador del cosmos, él triunfó en el momento de la creación; como Creador de la historia, él triunfa en el presente histórico y como Creador de los nuevos cielos y la tierra nueva, Él triunfará en el futuro» (p. 36). La única pregunta es, si tener oponentes genuinos no concuerda con el monoteísmo estricto, como expresa Waltke, ¿cómo puede uno hablar significativamente de que Yavé triunfe sobre todo? La idea de König (y de Levenson) es que el Antiguo Testamento ve a Yavé como que tiene opositores genuinos y que es aún más exaltado porque al final los derrota. La arbitrariedad de la suposición común de que el monoteísmo es «estricto» o «puro» hasta el punto en que niega la existencia de dioses inferiores, se discute en el próximo capítulo.
- 27 *Persistence of Evil* p. 19.
- 28 Desarrollar y defender una teodicea que está arraigada en esta noción de una caída cósmica

entre agentes espirituales libres que ejercen poder cósmico, será el objetivo de la tercera parte de mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil*.

- 29 De hecho, como expresa Murray perspicazmente, según algunas tradiciones, en cierto nivel la creación misma parece estar involucrada en la rebelión (*Cosmic Covenant*, caps. 1-4).
- 30 Si mi interpretación de Génesis 1 es correcta (véase más abajo), la bondad de esta creación (o, mejor, re-creación) siempre fue algo por lo que Yavé tuvo que luchar.
- 31 Sobre la naturaleza no temporal de este lenguaje, véase Day, *God's Conflict*, pp. 23y sig.; König, *New and Greater Things*, pp. 45,71-72.
- 32 Me refiero a la caída cósmica como prehistórica porque queda fuera de lo que podemos conocer a través de medios ordinarios acerca de la historia y por ende fuera de nuestra definición ordinaria de «historia». Pero en mi opinión, este hecho no es ahistórico, por ende no «mitológico»; ya que aunque yace fuera de nuestra «historia», no queda fuera de la secuencia de eventos que enmarcan nuestra historia.
- 33 Como aclaro a continuación, afirmar que antes de la creación hubo un conflicto no quiere decir que los jugadores de esa batalla no sean creados. En mi opinión, la única realidad no creada es Dios (todo lo demás es creado ex nihilo). Pero seres creados se rebelaron contra Dios antes de que ocurriera la creación de Génesis 1 y su rebelión afectó a esta creación. En mi opinión, Génesis 1:2 y hacia delante, trata más probablemente con la re-creación de este cosmos actual y no con la creación ex nihilo de todas las cosas.
- 34 La presencia de la serpiente en el huerto, que tradicionalmente se ha identificado con Satanás, siempre se consideró como una de las evidencias más seguras de que Satanás cayó antes de que los humanos cayeran. Esta figura se discutirá en el capítulo cuatro.
- 35 Edwin Lewis se encuentra entre los pocos dualistas de nuestra época que niega esto. Véase *The Creator and the Adversary* [El Creador y el adversario], Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1949. A lo largo de su obra *Persistent of Evil*, Levenson argumenta que «la suposición de que el monstruoso adversario de Yavé no fuera primigenio, sino que fue creado por él para que el desafío fuera solo un acto de rebelión, se deriva en última instancia de Génesis 1» (p. 53). En otras palabras, el material bíblico de *Chaoskampf* asume que el adversario de Yavé es primigenio, según Levenson. Tratar de establecer armonía entre Génesis 1 con los pasajes de *Chaoskampf* «distorsiona el sentido sencillo del texto» (Ibid.). Yo sostengo, por una parte, que no está claro que la intención de Génesis 1 sea descartar el tema del *Chaoskampf*, pero, por otro lado, que ninguno de estos pasajes requiere que el adversario se entienda como primigenio (en el sentido de no ser creado). Sin embargo, estoy de acuerdo con Levenson en que la interpretación tradicional de Génesis 1 (al menos) ha ejercido demasiado control exegético en la interpretación de otros relatos de la creación en el Antiguo Testamento, con el resultado de que la mayoría no ha apreciado debidamente el tema de la guerra que aparece en todo el Antiguo Testamento.
- 36 Si esto es correcto, entonces podríamos interpretar los mitos casi universales de distintas culturas sobre el conflicto de la creación, al igual que interpretamos (o, al menos en mi opinión, debíamos interpretar) los mitos casi universales de un diluvio universal, de gigantes que asedian la tierra, de la caída de los humanos, de una torre gigantesca que se construyó por rebeldía, etc. Estos representan ecos de eventos reales del pasado. Todos los detalles de dichas historias han sido alterados, ampliados y distorsionados al pasarse de forma oral de generación a generación. Pero tenemos motivos para creer que la historia en sí está basada en hechos. La recopilación clásica (quizá un tanto exagerada) de dichas historias es la obra de James George Frazer: *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law* [Folklore en el Antiguo Testamento: Estudios de religión, leyendas y leyes comparadas], Hart, Nueva York, rpt. 1975. Véase también Graves, R. y R. Patai, *Hebrew*

- Myths: The Book of Genesis [Mitos hebreos: El libro de Génesis], McGraw-Hill, Nueva York, 1963. Desde una perspectiva conservadora, véase Heidel, A. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation* [El Génesis babilónico], 2d ed., University of Chicago Press, Chicago, 1951 e ídem, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* [El poema de Gilgamesh y Paralelos del Antiguo Testamento], 2d ed., University of Chicago Press, Chicago, 1949.
- 37 Waltke, «Creation Account, Part I», pp. 34-36.
- 38 Véase, p. ej., Ezequiel 19, donde la historia literal y la alegoría se entretajan obviamente. Sobre esto, véase Davis, J.J., «Genesis, Inerrancy and the Antiquity of Man» [Génesis, inerrancia y la antigüedad del hombre], en *Inerrancy and Common Sense* [Inerrancia y sentido común], ed. R. R. Nicole y J. Ramsey Michaels, Baker, Grand Rapids, MI, 1980, pp. 137-59.
- 39 Lo mismo señala Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 121 y sig. Véase también el capítulo dos, nota 34.
- 40 Como alternativa algunos han argumentado que el versículo 1 es una introducción breve y el versículo 2 comienza a detallar el relato real. Otros han dicho que el versículo 1 debiera traducirse «cuando Dios comenzó a crear ...» Ambas variaciones (y hay otras) fortalecen la teoría de la restauración, aunque la teoría apenas las requiere. Arthur Custance aboga, con cierta fuerza, por la traducción «En un estado anterior Dios creó los cielos y la tierra». Véase su discusión en «Análisis de Génesis 1:1» en *Time and Eternity and Other Biblical Studies*, Doorway Papers 6, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1977, pp. 78-85. Sobre esto véase también Levenson, *Persistent of Evil*, p. 121. Speiser argumenta bien que tomar el versículo 1 como una cláusula de tiempo («cuando Dios comenzó a crear») encaja mejor con la lectura paralela en *Enuma Elish*, Speiser, E. A., *Genesis* [Génesis], 2da. ed., AB 1, Doubleday, Garden City, NY, rpt. 1978, pp. 9-10. Debe señalarse que el punto de vista de la restauración no niega la doctrina de la creación ex nihilo, incluso si el versículo 1 se toma como una cláusula de tiempo, ya que podría decirse que esta doctrina se deriva de otros versículos explícitos así como de la descripción general de Yavé como Creador y del cosmos como creación.
- 41 La defensa más completa, erudita y convincente de la teoría del intervalo ha sido la obra injustificadamente olvidada de Custance: *Without Form and Void* [Desordenada y vacía], Custance, Brockville, Canadá, 1970. Véase también ídem, *Time and Eternity*, pp. 77-120. Para otras exposiciones, véase Barnhouse, D. G., «The Great Interval» [El gran intervalo] en su obra *The Invisible War* [La guerra invisible], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1965, pp. 9-20; Unger, M., «Rethinking the Genesis Account of Creation» [Reconsiderando el relato de Génesis sobre la creación], *BSac* 115, ene.- mar. 1958, 27-35; Sauer, E., *The King of the Earth* [El rey de la tierra], Ronald N. Hayes Publishers, Palm Springs, rpt. 1981, pp. 195-96, 230-42; ídem, *The Dawn of Redemption* [El amanecer de la redención], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1953, pp. 35-36. Otros eruditos distinguidos quienes desde 1850 han apoyado esta interpretación en grados diferentes son: Jamieson, Fausset y Brown, en su famosa obra *Commentary on the Whole Bible* [Comentario sobre la Biblia completa] y Thomas Chalmers, Johann H. Kurtz, William Buckland, Franz Delitzsch, George Pember y Dean Keen. De acuerdo a Sauer y Custance, entre aquellos que encuentran cierta «laguna» entre Génesis 1:1 y 1:2 en los tiempos premodernos, hay un número significativo de comentaristas judíos antiguos: Orígenes, quizá Agustín, Hugo de St. Victor y Jacobo Böhme. Véase Custance, *Without Form and Void*, pp. 10-40, 117-27.
- 42 Para intentos de refutar esta perspectiva, véase Fields, W.W. *Unformed and Unfilled: A Critique of the Gap Theory of Genesis 1:1, 2* [Amorfa y sin llenar: Una crítica a la teoría de la laguna de Génesis 1:1,2], Light and Life Press, Winona Lake, IN, 1973; B. Waltke, «The Creation Account in Genesis 1:1-3: Part II, The Restitution Theory» [El relato de la creación en Génesis 1:1-3: Parte II, La teoría de la restitución], *BSac* 132, abr-jun 1975, 136-44.

- 43 Levenson señala que «Génesis 1:2 ... describe al "mundo", si así le podemos llamar, justo antes de que comenzara la cosmogonía: "desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo [*t'hôm*], y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas" (RV 1960). Aquí otra vez se ofrece a sí mismo inmediatamente un paralelo con el *Enuma Elish*. Marduk, luego de utilizar los vientos para vencer a Tiamat, "descansó examinando su cuerpo muerto" justo antes de partirla por la mitad para formar el cielo y la tierra», (*Persistence of Evil*, p. 121).
- 44 *Ibid.*, p. 122.
- 45 Véase la discusión en la obra de W.G. Lambert, «A New Look at the Babylonian Background of Génesis» [Una nueva mirada al trasfondo babilónico de Génesis], *JTS* 16 (1965): 287-300.
- 46 Eso no es para sugerir que el reconocimiento de elementos mitológicos de la Escritura equivale a una negación de la infalibilidad bíblica, ya que los mitos pueden ser infalibles de maneras propias a ellos como lo pueden ser proposiciones literales, poemas, evangelios o cualquier otro género de la literatura. Pero la perspectiva de la fe evangélica conservadora sostiene que cualquier cosa que parezca histórica y literal debe asumirse como tal, a menos que tengamos una muy buena razón para pensar lo contrario. Esta posición contrasta, por ejemplo, con la usual perspectiva moderna histórico-crítica que sostiene que aquellos relatos aparentemente históricos que involucran características que no encajan en nuestra moderna visión del mundo (p. ej., seres sobrenaturales, milagros) deben considerarse mitológicos sin importar su obvia apariencia histórica. Los pasajes del conflicto de la creación parecen estar hablando sobre una batalla real en tiempo y espacio, aunque sus descripciones en particular de las fuerzas cósmicas involucradas en esta batalla son indiscutiblemente, y yo creo que inevitablemente, mitológicos. La idea aquí sencillamente es que la posición conservadora debiera intentar reafirmar la dimensión temporal y objetiva de los pasajes de *Chaoskampf*, aunque reconozca la naturaleza mitológica y culturalmente condicionada de cómo se expresa. Pudiera argumentarse bien el entender la narración de la caída de la humanidad en Génesis 3 sobre la misma idea. Sin dudas el relato describe un suceso temporal pero en ocasiones pudiera estar utilizando elementos mitológicos y culturalmente dependientes para hacerlo, como han argumentado varios comentaristas ortodoxos del pasado y del presente. Véase la discusión en Davis, «Génesis, Inerrancy».
- 47 Por ello la NVI tradujo algunas formas de *kābaš* como «sometido» (enemigos) en Números 32:22, «esclavas» en Nehemías 5:5 (cf. 2Cr 28:10), «destruirán por completo» en Zacarías 9:15, «obligado» en Jeremías 34:16, «pon tu pie sobre» en Miqueas 7:19 y «bajo control» en Josué 18:1.
- 48 Aquí el verbo para «cuidar», *šāmar*, se usa en Génesis 3:24, donde se colocan querubines a la entrada del huerto «para custodiar el camino que lleva al árbol de la vida». Véase también, p. ej., Éxodo 23:20; Josué 10:18; 1 Samuel 2:9; 7:1; 19:2; 26:15-16; 2 Samuel 20:10; 1 Reyes 20:39; 2 Reyes 6:10; 2 Crónicas 23:6; Nehemías 3:29; 13:22; Salmos 25:20; 86:2; 91:11; Eclesiastés 5:1.
- 49 Los asuntos que rodean la interpretación tradicional de la serpiente como el diablo, se tratarán en el capítulo cinco.
- 50 Franz Delitzsch, citado por Sauer en *King*, p. 93.
- 51 *Ibid.*, pp. 92-93.
- 52 Véase Custance, *Without Form and Void*, pp. 41-59; ídem, «Analysis of Genesis 1:2» [Análisis de Génesis 1:2] en *Time and Eternity* [Tiempo y eternidad], pp. 86-105; ídem, «A Translation of Genesis 1:1 to 2:4 with Notes» [Una traducción de Génesis 1:1 y 2:4 con notas], en *Hidden Things of God's Revelation* [Cosas ocultas de la revelación de Dios], Doorway

- Papers 7, Zondervan, Grand Rapids, MI 1977, pp. 273-99; Anstey, M., *The Romance of the Bible Chronology* [El romance de la cronología bíblica], Marshall, Londres, 1913, p. 62. Custance argumenta que incluso el versículo 1 debiera traducirse «En un estado anterior Dios perfeccionó el cielo y la tierra, pero la creación se había vuelto ...» Véase su obra «Analysis of Genesis 1:2», pp. 86-92. Waltke, aunque opuesto a la teoría de la restauración, admite la posibilidad de interpretar Génesis 1:2 como «la tierra se había vuelto», en buena parte por la fuerza del paralelo en Génesis 3:20, que claramente debe traducirse para leer que Eva «se convirtió ... la madre de todo ser viviente». Véase Waltke, «The Creation Account in Genesis 1:3: Part II, The Restitution Theory» [El relato de la creación en Génesis 1:1-3: Parte II, La teoría de la restitución], *BSac* 132, abr-jun 1975, 139.
- 53 Para *tôhû*, véase Isaías 24:10; 34:11; Jeremías 4:23; Deuteronomio 32:10 («se convirtió en un desierto»), Isaías 49:4; para *bohû* véase Jeremías 4:23; Isaías 34:11. Véase la discusión en Custance, *Without Form and Void*, apéndice 16, pp. 166-68.
- 54 Véase Kidner, D., *Genesis* [Génesis], Tyndale Old Testament Commentaries [Comentarios Tyndale del Antiguo Testamento], InterVarsity Press, Chicago, 1967, p. 44. Semejante a esto es la comprensión de Barth del caos de Génesis 1:2 como «No» por encima y contra el creativo «Sí» de Dios. Véase su discusión en *Church Dogmatics*, [Dogmática de la iglesia], 3/1, *The Doctrine of Creation* [La doctrina de la creación], ed. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, T & T Clark, Edinburg, 1961, pp. ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgos: T & T Clark, 1958), pp. 101-11.
- 55 Sauer, *King*, p. 93.
- 56 Algunos han argumentado que 1 Corintios 14:33 expresa un principio que se violaría si los *tôhû wābôhû* de Génesis 1:2 fueron creados por Dios. Este argumento tiene muy poco peso ya que el contexto de la carta corintia no tiene ninguna relación con el tema de la creación.
- 57 Custance, «The Meaning of the Verb “Make” by Contrast with the Verb “Create”» [El significado del verbo «hacer» a diferencia del verbo «crear»] en *Time and Eternity* [Tiempo y eternidad], pp. 115-17. Si Génesis 1:1-2 (en esta interpretación) se basa en una tradición oral arcaica, surge una explicación en cuanto a cómo es que se encuentran alrededor del globo. Véase Custance, *Without Form and Void*, pp. 182-85.
- 58 Se ha alegado que la reconocida evidencia paleontológica de una catástrofe primigenia que tan a menudo se considera como que apoya la interpretación de un diluvio universal en Génesis del 6-8, encaja mejor con una interpretación de Génesis 1:2 como que se refiere a un mundo sentenciado. Sin embargo, el asunto es altamente controversial. Véanse los equilibrados comentarios de Sauer en *King*, pp. 199-202, 238-42.
- 59 Lewis, *Problem of Pain*, pp. 133-35.
- 60 Este asunto de explicar el mal cósmico en general, y el sufrimiento de los animales en particular, se explorará más en *Satan and the Problem of Evil*.
- 61 Sauer, *King*, p. 80. Todo el libro de Sauer, pero especialmente la parte 2, «Man as the King of the Earth» [El hombre como el rey de la tierra], pp. 72-100, es un tratamiento perspicaz de este tema.
- 62 Véase Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 111 y sig.
- 63 *Ibíd.*, pp. 117-18.
- 64 Citado por Sauer en *King*, p. 93.
- 65 La sugerencia de Sauer de que los cuatro ríos que fluían del Edén en Génesis 2:10-14 simbolizan la función global del Edén, tiene cierto mérito. Véase *Ibíd.*, p. 94.
- 66 *Ibíd.*, pp. 92, 94.

- 67 «Él, la única Deidad, obviamente tenía el poder de arrancarle simplemente por la fuerza a Satanás, el rebelde, este aspecto del universo. Pero esto hubiera contradicho sus propios principios éticos de gobierno. Su naturaleza fundamental es ética de manera innata y por ende las leyes que gobiernan su orden mundial cósmico también deben ser de un carácter puramente moral», (Sauer, *King*, p. 73).
- 68 Sobre esto, véase McCartney, D. G., «Ecce Homo: The Coming of the Kingdom as the Restoration of Human Vicegerency», *WTJ* 56, 1994, 1-21.

Capítulo 4: El juicio de «los dioses»

- 1 Véase también Isaías 40:12-28; 41:21-29; 44:6-20; 45:14-17, 20-23; 46:9.
- 2 Véase también Isaías 63:9, mg, que habla de «el ángel de su faz» (RVR 1960). P.D. Miller alga que Isaías 40:26 y 45:12 deben entenderse como que Dios llama a estrellas, que aquí se presentan como parte de su consejo celestial, a las filas militares. Véase Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* [El guerrero divino en el Israel primitivo], HSM 5, Harvard University Press, Cambridge, 1973, p. 139. Véase también Muilenburg, James, «The Book of Isaiah, Chapters 40-66, Introduction and Exegesis» [El libro de Isaías, capítulos 40-66, Introducción y exégesis], en *IB*, 5, 442. Muchos eruditos consideran que la sección fuertemente monoteísta de Isaías (caps. 40-45) tiene su origen en un escriba posterior cuyas ideas no necesariamente reflejan las del propio Isaías. Aunque muy poco depende de este asunto, nunca he encontrado convincentes los argumentos para ver a Isaías como una obra compuesta. Véanse las defensas hechas en pro de la unidad de Isaías por Grogan, G. W., «Isaiah» [Isaías] en *EBC* 6:6-11; Oswalt, J. N., *The Book of Isaiah: Chapters 1-39* [El libro de Isaías, capítulos del 1 al 39], NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986, pp. 17-28.
- 3 Mauser, U., «One God Alone: A Pillar of Biblical Theology», [Un solo Dios: Una columna de teología bíblica], *Princeton Seminary Bulletin*, n.s. 12, no. 3, 1991, 259.
- 4 König, A., *Here Am I: A Believer's Reflection on God* [Aquí estoy: Reflexión de un creyente acerca de Dios], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982, pp. 1-57. Véase Preuss, H. D., *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* [Burlas a la religión extranjera en el AT], BWANT 92, Kohlhammer, Stuttgart, 1971.
- 5 «One God Alone», pp. 255-65. James Kallas argumenta con relación al tema de «no otros dioses» en Isaías: «el énfasis no está en la exclusividad de Yavé sino más bien en su supremacía», *The Significance of the Synoptic Miracles* [El significado de los milagros sinópticos], Seabury, Greenwich, CT, 1961, p. 40. Véase también Langton, E., *The Essentials of Demonology* [Fundamentos de demonología], Epworth, Londres, 1949, pp. 51-52; Ringgren, H., «'lôhîm'» *TDOT*, 1, 276-77; Eaton, R. K., «The Nature of the Non-human Opposition to the Church in the New Testament» [La naturaleza de la oposición no humana a la iglesia en el Nuevo Testamento], Ponencia de doctorado, Fuller Theological Seminary, 1985, pp. 34-38. Para una discusión perspicaz sobre lo incomparable de Yavé con relación a otros dioses (tanto en el Antiguo Testamento como en la actualidad), véase Labuschagne, J., *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, [Lo inigualable de Yavé en el Antiguo Testamento], POS 5, Brill, Leiden, 1966, pp. 1-57. También es útil para la discusión de la compatibilidad del monoteísmo creacional con la aceptación de otros dioses, la obra de N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios], Fortress, Minneapolis, 1992, pp. 248-59. Lo inigualable de Yavé sale a relucir en «encuentros de poder» entre Yavé y otros dioses. La batalla de Elías con los sacerdotes de Baal es un encuentro de este tipo, según C.H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The finality of Jesus Christ in a World of Religions* [Una amplitud en la misericordia de Dios: La irrevocabilidad de Jesucristo en un mundo de religiones], Zondervan, Grand Rapids, MI,

- 1992, pp. 115-33. Para Louise Holbert, el ataque de Yavé a los egipcios con las plagas, es otro ejemplo. Cada una de las diez plagas, argumenta ella, está diseñada contra una deidad egipcia en particular. Véase su obra «Extrinsic Evil Powers in the Old Testament» [Poderes malignos extrínsecos en el Antiguo Testamento], Tesis de maestría, Fuller Theological Seminary, 1985, pp. 57-72; también Davis, J. J., «When the Gods Were Silent» [Cuando los dioses guardaron silencio] en su obra *Moses and the Gods of Egypt* [Moisés y los dioses de Egipto], Baker, Grand Rapids, MI, 1971, pp. 110-29.
- 6 Para una muestra pequeña de pasajes del Antiguo Testamento que inequívocamente reafirman la realidad de otros dioses, véase Éxodo 12:12; 20:3; 23:32-33; Números 33:4; Deuteronomio 6:14; 29:25-26; 31:16; Josué 24:15; Jueces 2:12; 6:10; 10:6; 1 Reyes 8:23; 11:33; 2 Reyes 1:2-3, 6, 16; Salmos 89:6; 95:3; Jeremías 5:19. Con respecto a dichos versículos, Ringgren señala: «No se plantean preguntas con respecto a la existencia de estos dioses; sencillamente se acepta su existencia como un hecho» (TDOT, 1:277).
 - 7 «One God Alone», pp. 259-61. Mauser señala aquí que 1 Corintios 8 se estructura con la respuesta de Pablo a tres consignas corintias: «todos tenemos conocimiento» (8:1), «un ídolo no es absolutamente nada», y «hay un solo Dios» (8:4). Pablo rechaza la interpretación corintia de las tres. Mauser parece asumir que un «monoteísmo limpio» esté amenazado de alguna manera por el reconocimiento de que existen dioses menores. Esta es una suposición común entre los eruditos y una que cuestionaré en breve.
 - 8 Véase también 2 Samuel 5:24, que se discutirá más abajo, así como Éxodo 12:12; Números 33:4.
 - 9 Mauser se expresa con esta misma idea en «One God Alone», p. 258.
 - 10 La gran diferencia entre las varias definiciones de monoteísmo, henoteísmo, monolatría y politeísmo ha traído como resultado una gran confusión alrededor de estos términos. Por ejemplo, la fuerte tendencia entre legos y eruditos por igual es definir el monoteísmo de tal manera que es necesariamente exclusivista, niega la existencia de otros «dioses». Pronto argumentaré que esta es una descripción ordinaria y fenomenológicamente inexacta de lo que creen los monoteístas. Pero una vez que se reconozca esta definición, el henoteísmo y la monolatría se definen como la adoración de un dios al tiempo que se admite la existencia de otros dioses, y el politeísmo es la adoración de muchos dioses. Por razones que se discutirán en breve, yo defino el monoteísmo como la adoración de un Dios supremo que es visto como el autor de todos los demás al tiempo que se declara que todos los otros dioses (creados) existen. Dada la absoluta singularidad de este Dios creador, sería mejor llamar a esto (siguiendo a T. Wright) «monoteísmo creacional». El henoteísmo y la monolatría yo los considero como la adoración de un dios, al tiempo que se admite la existencia de otros dioses y al tiempo que no se traza una distinción cualitativa entre el dios adorado y estos otros dioses. El politeísmo para mí es una creencia en una multitud de dioses y la adoración de estos. A la creencia que dice que el declarar que hay un Dios, excluye el reconocimiento de otros dioses, «monoteísmo filosófico» ya que se ha desarrollado sobre la base de un ideal filosófico y no corresponde realmente con lo que los monoteístas han creído.
 - 11 Recuerde, por ejemplo, la desestimación que Waltke hace de Leviatán y Rahab como simples metáforas debido a su suposición de que creer en su existencia entra en conflicto con el monoteísmo. Véase el capítulo tres, nota 37.
 - 12 Wright, *People of God*, p. 258. John Baillie anticipó esta opinión desde mucho antes: «Históricamente hablando, el monoteísmo nunca sostuvo la creencia de que en el universo solo existe un ser de tipo sobrenatural. Si así lo definimos, tendremos que enfrentar la necesidad de admitir que este nunca ha existido en el mundo. Más bien, lo que el monoteísmo realmente ha creído es que existe un solo ser sobrenatural que cuenta en lo que a la religion

- conciérne, es decir, un Ser que es digno del nombre de Dios», *The of Religion*, Scribner's, Nueva York, 1928, p. 430.
- 13 Hayman, P., «Monotheism—A Misused Word in Jewish Studies?» [El monoteísmo, ¿una palabra mal empleada en los estudios judíos?] *JJS* 42, 1991, 1-15.
 - 14 *Ibid.*, p. 2
 - 15 *Ibid.*, p. 11
 - 16 Véase la clara discusión de Wright en *People of God*, pp. 248-56.
 - 17 Para una discusión exhaustiva con relación a los objetos de adoración y veneración dentro del judaísmo y el cristianismo (especialmente como esto impacta el desarrollo de la adoración a Jesús en la iglesia primitiva), véase Stuckenbruck, L. T., *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* [Veneración de ángeles y cristología: Un estudio del judaísmo primitivo y de la cristología en el Apocalipsis de Juan], WUNT 2/70, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1995.
 - 18 Esto, por supuesto, da lugar a la pregunta de por qué el Creador no revoca el poder que da cuando sus criaturas escogen hacer un mal uso del mismo. Como argumentaré de manera más exhaustiva en *Satan and the Problem of Evil*, si el Señor quitara el poder de la autodeterminación cada vez que se hubiera usado o se fuera a usar mal, de entrada no podría decirse que él realmente dio poder de autodeterminación. En otras palabras, la libertad de escoger a favor o en contra de Dios y sus planes debe ser, dentro de los límites, irrevocable.
 - 19 Lo mismo dice Mauser, «One God Alone», pp. 259-60. Wright alega: «Dentro de los círculos judíos más extremadamente monoteístas a lo largo de nuestro período —desde la rebelión macabea hasta Bar-Kochba— no se sugiere que el “monoteísmo” o el orar al Shema, tuviera nada que ver con el análisis numérico del ser interior del propio Dios de Israel» (*People of God*, p. 259). Sobre la flexibilidad del monoteísmo y el fenómeno de la devoción a Jesús, véase Hurtado, L., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* [Un Dios, un Señor: La devoción cristiana primitiva y el monoteísmo judío antiguo], Fortress, Filadelfia, 1988.
 - 20 Véase Bousset, W., *Kyrios Christos*, trad. al inglés de J. E. Steely, Abingdon, Nashville, 1970. Los posbultmannianos han revivido la tesis (un tanto diferente). Para una refutación de su enfoque y una defensa histórica de la afirmación de que las descripciones de Jesús como divino en los Evangelios y en las epístolas reflejan esencialmente la perspectiva de los primeros seguidores de Jesús, véase mi obra *Cynic, Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* [¿Cínico, sabio o hijo de Dios? Recuperando al verdadero Jesús en una época de respuestas revisionistas], Bridgepoint, Wheaton, IL, 1995, esp. el capítulo tres.
 - 21 La mayoría de los eruditos que defienden esta posición también argumentan que el politeísmo en sí representa una evolución de un animismo o totemismo todavía más primitivo. Dos declaraciones clásicas son: Tyler, E. H., *Primitive Culture* [Cultura primitiva], Harper & Brothers, Nueva York, rpt. 1958 y Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel* [Prolegómeno a la historia del antiguo Ízale], trad. al inglés de A. Menzies y J. Black, rpt., World, Cleveland, OH, 1957. La posición ha sido ampliamente desacreditada, pero en cualquier caso es irrelevante para la posición por la que yo abogaré en breve. Para una crítica de la posición, véase Langdon, S. H., «Monotheism as the Predecessor of Polytheism in Sumerian Religion» [El monoteísmo como predecesor del politeísmo en la religión sumeria], *ErQ* 9, abril, 1937, 136-46.
 - 22 Para una discusión minuciosa de la evidencia, véase Custance, A., «From Monotheism to Polytheism» [Del monoteísmo al politeísmo] en *Evolution or Creation?* [¿Evolución o creación], Doorway Papers 4 (Zondervan, Grand Rapids, MI, 1976, pp. 113-31.

- 23 Por ejemplo, Albrecht Alt alegaba que el monoteísmo comienza en cultos anteriores al culto de Yavé que pueden asociarse con los patriarcas, *Essays on Old Testament History and Religion* [Ensayos sobre historia del Antiguo Testamento y religión], trad. al inglés de R. A. Wilson, Doubleday, Nueva York, 1967, pp. 3-86. Yehezkel Kaufmann argumentaba que el monoteísmo se originó en Moisés, *The Religion of Israel: From the Beginnings to the Babylonian Captivity* [La religión de Israel: Desde los comienzos hasta la cautividad babilónica], traducida y compendiada por Moshe Greenberg, Schocken, Nueva York, rpt. 1972. Wellhausen, ahora seguido por una corriente principal de erudición del Antiguo Testamento, sostuvo que el verdadero monoteísmo no se originó hasta el período de los profetas clásicos (Amós y Oseas). Véase también la fuerte exposición de esta posición hecha por B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority: An Essay in Biblical History and Sociology* [Monoteísmo y la minoría profética: Un ensayo sobre historia bíblica y sociología], Almond, Sheffield, 1983. La erudición más reciente, aplicando un enfoque completamente redaccional al Antiguo Testamento, ha sostenido que el monoteísmo no se convierte en una característica de Israel hasta la formación de la segunda mancomunidad durante Esdras. Véase, p.ej., Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* [Mito cananeo y épica hebrea: Ensayos sobre la historia de la religión en Israel], Harvard University Press, Cambridge, 1973. Cada una de las teorías (y muchas variaciones de estas que se pudieran dilucidar) depende de evidencias un tanto endeble, conjeturas, suposiciones de fechas, sin mencionar su definición inicial de monoteísmo y sus suposiciones sobre lo que lo caracteriza. Para una discusión más útil del campo en la actualidad, véase Petersen, D. L., «Israel and Monotheism: The Unfinished Agenda» [Israel y el monoteísmo: La agenda inconclusa], en *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, ed. G. Tucker et al. [El canon, la teología y la interpretación del Antiguo Testamento], ed. G.M. Tucker et al., Fortress, Filadelfia, 1988, pp. 92-107.
- 24 Los defensores de la teoría del monoteísmo primigenio a menudo han sostenido que sí encontramos ejemplos de monoteísmo puro (donde «puro» se define como exclusivo), pero esta afirmación va más allá de la evidencia (como señala, por ejemplo, N.A. Snaith, «The Advent of Monotheism in Israel» [La llegada del monoteísmo en Israel], *ALUOS* 5, 100-113, esp. 104 y sig. Incluso Andrew Lang, uno de los primeros y más capaces defensores de la posición del monoteísmo primitivo, admite que aunque hay evidencia sólida de un ser supremo primigenio, «casi siempre encontramos juntos fantasmas y un Ser Supremo» y por lo tanto «no tenemos fundamento histórico para afirmar que uno sea anterior al otro». Véase Lang, *The Making of Religion*, ed. rev., [Cómo se hizo la religión], AMS, rpt., Nueva York, 1968, p. 220.
- 25 Langdon, «Monotheism as the Predecessor». Para una discusión más extensa, véase su obra *Semitic Mythology* [Mitología Semítica], vol. 5 de *Mythology of All Races* [Mitología de todas las razas], Archeological Institute of America, Boston, 1938.
- 26 Langdon, «Monotheism as the Predecessor», p. 138.
- 27 Foucart, G., «Sky and Sky-Gods» [El cielo y los dioses del cielo], *Encyclopaedia of Religion and Ethics* [Enciclopedia de religión y ética], 12 vols., ed. J. Hastings, Scribner, Nueva York, 1955, 11, 580-85.
- 28 Para una panorámica de la evidencia y de las fuentes citadas, véase Custance, A., *Evolution or Creation?* pp. 113-24.
- 29 Sin lugar a dudas, la obra más exhaustiva hecha en defensa de esta posición es la del etnólogo católico romano W. Schmidt en su obra monumental *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historische-kristische und positive Studie* [El origen de la idea de Dios: Un estudio positivo, cristiano e histórico], 12 vols., Munster in Westfalen, Aschendorffsche, 1926-1955). Para una traducción condensada (de dónde se deriva mi conocimiento de Schmidt) véase *The*

- Origin and Growth of Religion: Facts and Theories* [El origen y el crecimiento de la religión: Hechos y teorías], trad. al inglés de H. J. Rose, Cooper Square, Nueva York, rpt. 1972. Para una panorámica favorable de Schmidt y su obra, véase E. Brandewie, *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God* [Wilhelm Schmidt y el origen de la idea de Dios], University Press of America, Lanham, MD, 1983. Otros eruditos notables que argumentan con la misma idea de Lang, *Making of Religion*, Langdon, «Monotheism as Predecesor» y *Semitic Mythology*; Custance, «Monotheism to Polytheism».
- 30 Rooney, D., «The First Religion of Mankind» [La primera religión de la humanidad], *Faith and Reason* 19, nos. 2-3, 1993, 207.
- 31 *Ibid.*, p. 199.
- 32 *Ibid.*, p. 206.
- 33 Smart, N., *The Religious Experience of Mankind*, [La experiencia religiosa de la humanidad] 3ra ed., University of California Press, Santa Barbara, 1983, p. 33.
- 34 Para comentarios más detallados, véase Smith, E., ed., *African Ideas of God: A Symposium* [Ideas africanas sobre Dios: Simposio], Edinburgh House Press, Londres, 1950; Cameron Mitchell, R., *African Primal Religions* [Religiones primarias africanas], Argus Communications, Niles, IL, 1977, pp. 23-29; Parrinder, G., *Africa's Three Religions* [Las tres religiones de África], 2da ed., Sheldon, Londres, 1976, pp. 39-48. Para una discusión de las importantes implicaciones de esta espiritualidad para las misiones cristianas, véase Van Rheener, Gailor, *Communicating Christ in Animistic Context* [Hablar de Cristo en un contexto animístico], Baker, Grand Rapids, MI, 1990, pp. 242-73.
- 35 Por ejemplo, su relato de la creación habla de que «el Gran Manitu» existía mientras «la tierra era una niebla extensa» (uno piensa en Gn 1:2), «perdida en el espacio, en todas partes». Entonces Manitu hizo la tierra y el cielo, el sol, la luna y las estrellas y luego hizo que la tierra seca apareciera con un fuerte viento. Después de esto él habló a «seres, mortales, almas y todo, y desde entonces el fue un manitu para los hombres y fue su abuelo». Véase Schmidt, W., *High Gods in North America* [Dioses altos en Norteamérica], Oxford University Press, Oxford, 1933, p. 74.
- 36 Lissner, I., *Man, God and Magic*, trad. al inglés de J. M. Brownjohn, Putnam's, Nueva York, 1961, pp. 118-19.
- 37 Koppers, W., *Primitive Man and His World Picture* [El hombre primitivo y su imagen del mundo], trad. al inglés de E. Raybould, Sheed & Ward, Nueva York, 1952, pp. 147-65.
- 38 *Ibid.*, pp. 75-94.
- 39 Otra posibilidad es argumentar, siguiendo a Brandewie, que las fuerzas de la razón naturalmente llevaron al monoteísmo. Véase Brandewie, *Idea of God*, p. 77. No obstante, como responde Koppers, muchas culturas con una vida intelectual mucho más desarrollada, se volvieron mucho menos monoteístas. Véase Koppers, *Primitive Man*, p. 182. El debate se examina en la obra de Rooney, «First Religion», pp. 216-18.
- 40 Rooney, «First Religion», p. 213. En este sentido, las concepciones ampliamente difundidas de una deidad suprema podrían verse como un paralelo de las cosas en común entre las historias generalizadas sobre la creación, el origen del mal, el diluvio, las torres que con orgullo se construyeron hacia el cielo, la unión sexual entre seres humanos y dioses, gigantes que vagan por la tierra, etc. Véanse las referencias en el capítulo tres, nota 35.
- 41 Schmidt postula que una revelación primigenia explica este conocimiento compartido sobre el tema. Véase su obra *Primitive Revelation* [Revelación primitiva], trad. al inglés de J. Baierl, Herder, Nueva York, 1939. Como reconoció el propio Schmidt, el planteamiento está basado en conjeturas y la posición del monoteísmo primario podría sobrevivir sin este.

- 42 Snaith, «Advent», pp. 107-8.
- 43 Sobre que el ser supremo sea mujer, o que al menos personifique explícitamente cualidades femeninas, véase Smith, ed., *African Ideas of God*, pp. 215y sig.
- 44 Snaith explica convincentemente que es el propio silencio y la irrelevancia consiguiente de estos dioses altos lo que explica por qué a veces los investigadores externos los pasan por alto. Véase «Advent», pp. 108-9. Sobre la noción del Dios alto «que se marcha», véase Mbiti, J., *African Religion and Philosophy* [Religión africana y filosofía], Doubleday, Garden City, NY, 1970, pp. 125-29; Smith, ed., *African Ideas of God*, p.7; Smart, *Religious Experience*, p. 34.
- 45 Por ende Lang argumentaba con relación al *deus otiosus*: «si la idea de un Padre y Hacedor universal llegó en último lugar en la evolución ... entonces, por supuesto, debiera ser la más nueva y por tanto, la más moderna y potente» (*Making of Religion*, p. 224). Sin embargo, el caso es justamente lo contrario. Nathan Soderblom ofreció una explicación alternativa, argumentó que el «dios alto» no era realmente un «dios» sino un Urbebsy, un poder que da a luz cosas. Véase la discusión en la obra de J. de Vries, *Perspectives in the History of Religions* [Perspectivas en la historia de las religiones], trad. al inglés de K. W. Bolle, University of California Press, Berkeley, 1977, p. 116, nota 19. A mi juicio, esta interpretación presupone demasiada sofisticación filosófica por parte del pueblo que se está considerando.
- 46 Gran parte de la investigación del padre Schmidt fue llevada a cabo por colegas de Society & the Divine Word [La sociedad y la palabra divina] y a los ojos de algunos esto hace que su obra sea sospechosa. Algunos de los más notables intentos que se han hecho para desacreditar la evidencia obtenida por Schmidt u otros defensores del monoteísmo primigenio fueron Radin, P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin* [Religión primitiva: Su naturaleza y origen], Viking, Nueva York, 1937, pp. 254-67; Lowle, R., *Primitive Religion* [Religión primitiva], Boni and Liveright, Nueva York, 1924, pp. 124-33.
- 47 Véase la crítica en de Vries, *Perspectives*, pp. 110-20; Rooney, «First Religion», pp. 210-11.
- 48 Snaith, «Advent», p. 108. Snaith argumenta que él tiene que modificar casi todos los casos que el padre Schmidt cree que ilustran el monoteísmo original. «Debe decirse que para cuando el padre Schmidt haya mencionado todas las modificaciones y por tanto haya incluido una gran compañía de «otros seres supremos», el Ser Supremo original en toda su excelencia prístina ... existe más en su cabeza [la de Schmidt] que entre cualquier pueblo primitivo» (p. 105). Como lo ve Snaith, Schmidt «ha demostrado la existencia en todas partes de un Ser Supremo, pero no la de un monoteísmo primario. Él no ha probado que existiera un monoteísmo primario antes de todos los «dioses bajos»». Al mismo tiempo «él ha mostrado que la existencia de «dioses bajos» no fue antes de la creencia en un Ser Supremo» (pp. 105-6). De manera similar, para ilustrar cuán indigna de fiar es la terminología en debate, Radin argumenta en contra de la tesis del monoteísmo original sobre la base de que nunca encontramos solo un Dios supremo, sino un Dios supremo rodeado por dioses inferiores. «El monoteísmo es extremadamente raro. Lo que tenemos es monolatría y esto es en esencia simplemente una forma de politeísmo» (*Primitive Religion*, p. 266). Esta es precisamente la posición que estoy defendiendo en este momento, con excepción de que no veo razón para no llamarle a esto monoteísmo si el Dios supremo se percibe como el Creador de los dioses inferiores. Si, como ha argumentado Hayman, los monoteístas casi nunca han sostenido el monoteísmo exclusivista del que está hablando Radin, entonces parece raro, confuso e innecesario llamarle a esta creencia monolatría.
- 49 Sobre la base de aspectos comunes de algunas prácticas modernas de la «fiesta de los osos» entre ciertas tribus primitivas (p. ej., los Gilyaks de Siberia y los Ainu de Hokkaido) y prácticas similares entre pueblos prehistóricos, Ivar Lissner ha argumentando que por lo

general estamos justificados al interpretar la visión del mundo y las conductas de las actuales tribus incultas como evidencia de lo que por lo general los pueblos prehistóricos creían y que la humanidad prehistórica probablemente creía en un único Ser Supremo invisible que era bueno ya que la «fiesta de los osos» de las actuales tribus incultas rodean una concepción así de un Dios alto, aunque había deidades inferiores con las que también luchar. Véase Lissner, *Man, God and Magi*, pp. 120-94. Cf. H. Kogm «The problem of Primitive Monotheism» [El problema del monoteísmo primitivo] en *Selections II*, ed. Hastings and D. Nicholl, Sheed & Ward, Londres, 1954, pp. 67-68.

- 50 Así arguyen W. Sanford LaSor, D.A. Hubbard y F.W. Bush en *Old Testament Survey: the Message, Form and Background of the Old Testament* [Estudio sobre el Antiguo Testamento: El mensaje forma y trasfondo del Antiguo Testamento], Eerdmans, Gran Rapids, MI, 1982, p. 181.
- 51 He visto en publicaciones que esta idea se le atribuye a Agustín pero no he sido capaz de ubicarla en sus escritos. El concepto, en cualquier caso, preveía en la iglesia primitiva y se remonta a la época de Philo. Tanto los asuntos teológicos como los históricos que rodean el tema serán discutidos en mi próximo libro *Satan and the Problem of Evil*.
- 52 Para una discusión general, véase W. Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* [Desenmascarar los poderes: Las fuerzas invisibles que determinan la existencia humana], Fortress, Filadelfia, 1986, pp. 87-107.
- 53 Este desarrollo se hace todavía más plausible si tenemos razones para pensar que algunos de estos dioses inferiores eran caídos y, como tal, estaban animando a los humanos a errar en esta dirección. Como veremos (capítulo seis), muchos autores del período intertestamentario y en adelante se aferraban a esta posición, a menudo basados en el relato de la caída de «los hijos de Dios» de Génesis 6. Sin dudas, era la opinión dominante en la iglesia primitiva. Sin embargo, muchos de aquellos que propugnan la posición del monoteísmo primigenio argumentan que el politeísmo es el resultado de hipostasiar los atributos de Dios. Para la exposición más completa, véase Ringgren, H., *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* [Palabra y sabiduría: Estudios sobre la hipóstasis de cualidades y funciones divinas en el antiguo Cercano Oriente], Hakan Ohlssons, Lund, 1947. Véase también Custance, «Monotheism to Polytheism». No puedo negar que esta hipóstasis ocurre a veces, pero no veo razón para considerarla como la base primaria de una creencia en muchos dioses inferiores.
- 54 Parrinder, G., *Africa's Three Religions* [Las tres religiones de África], 2da ed., Sheldon, Londres, 1976, p. 47.
- 55 Gerald Cooke ha demostrado que el concepto de un consejo divino se encuentra en toda la historia temprana de Israel. Véase «The Sons of (the) God(s)» [Los hijos de (los) Dios(es)], *ZAW* 76, 1964, 22-47. Como con el concepto de los consejos celestiales en las culturas mesopotámicas y ugaríticas, para los hebreos «el asunto principal del consejo es la discusión que lleve a una decisión». A menudo «el dios alto pide a algún dios que se ofrezca de voluntario para resolver una crisis» (como en 1 Reyes 22:19-22). Véase Parker, S. B., «Council» [Consejo], *DDD*, pp. 392-98.
- 56 Esto plantea el tema de por qué un Creador omnisciente, y que es toda sabiduría recibirá opiniones de seres inferiores, un asunto que en esencia no es diferente del tema de por qué Dios nos invita a que influyamos en él con la oración. Aquí también es importante el asunto de lo que significa que un ser omnisciente cambie de opinión y lo que significa la soberanía divina si Dios literalmente está abierto a la opinión de otras criaturas. Cada uno de estos asuntos se tratará en *Satan and the Problem of Evil*. Sin embargo, de momento simplemente nos ocupa observar lo que dice la Biblia, no tratar de hacer que esta sea intelectualmente agradable.

- 57 Es sorprendente que la NVI interpreta, en lugar de traducir, la frase «Jehová de los ejércitos» como «el Señor todopoderoso» (285 veces). La lógica que se presenta es que es «una referencia general a la soberanía de Dios sobre todos los poderes en el universo». Véase nota a 1 Samuel 1:3, *Biblia de Estudio NVI*, Editorial Vida, Miami, 2002, p. 394. ¡Por tanto esta traducción convierte todas estas referencias al consejo celestial en el Antiguo Testamento en un atributo de Dios! Por consiguiente, y lamentablemente, la impresión de la preponderancia del concepto de la sociedad de dioses (los «ejércitos») en el Antiguo Testamento se reduce notablemente. Sobre el concepto del Antiguo Testamento del «consejo de Yavé» con relación al de otros pueblos del Cercano Oriente, véase Mullen Jr., E.T., *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew literature* [La asamblea de los dioses: El consejo divino en la literatura cananea y la literatura hebrea primitiva], HSM 24, Scholars Press, Chico, CA, 1980; Cross, *Canaanite Myth*, pp. 186-90; ídem, «The Council of Yahweh in Second Isaiah» [El consejo de Yavé en Segundo de Isaías], *JNES* 12, 1953, 274-77; Wright, G.E., *The Old Testament against Its Environment* [El Antiguo Testamento contra su entorno], SBT 1/2, SCM, Londres, 1954, pp. 30-41; Robinson, H.W., «The Council of Yahweh» [El consejo de Yavé], *JTS* 45, 1944, 151-57; Miller Jr., P. D., «The divine Council and the Prophetic Call to War» [El consejo divino y el llamado profético a la guerra], *VT* 18, 1968, 100-107; Morgenstern, J., «The Mythical Background of Psalm 82» [El trasfondo mítico del Salmo 82], *HUCA* 14, 1939, 29-126; Parker, «Council», *DDD*, pp. 392-97; Tsevat, M., «God and the Gods in Assembly» [Dios y los dioses en asamblea], *HUCA* 40/41, 1969-70, 123-37 y especialmente Handy, L.K., *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy* [Entre las huestes del cielo: El panteón sirio-palestino como burocracia], Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1994). Véase McClellan, W. H., «Donimus Deus Sabaoth», *CBQ* 2, 1940, 300-307, quien sostiene que la frase «Señor de los ejércitos» se refiere en primer lugar no a una fuerza militar sino más bien a «una servidumbre interminable y ordenada que es su suerte por naturaleza» (p. 307).
- 58 Miller, *Divine Warrior*, pp. 66-70. Los pueblos occidentales modernos funcionan con una visión del mundo que plantea una bifurcación radical entre lo «natural» y lo «espiritual» (si acaso se reconoce lo «espiritual») que los pueblos antiguos no compartían. Por ello nos inclinamos a ver las muchas referencias a las estrellas como participantes en el consejo de Yavé como mera poesía. Pero en el contexto de la visión del mundo del Cercano Oriente en el que ellos escribieron, los autores bíblicos sin duda entendía que esto era mucho más literal. El pensamiento judío de más adelante, así como los primeros pensadores cristianos, interpretaban la idea del Antiguo Testamento de que los objetos y fenómenos de la naturaleza fueran parte del consejo de Yavé como que significaba que él había puesto a varios ángeles a cargo de estos objetos y fenómenos, una idea que se discutirá más en el capítulo seis. Una perspectiva así pudiera tener implicaciones en nuestra comprensión del «mal natural», idea que yo discutiré en *Satan and the Problem of Evil*.
- 59 El consenso indisputable es que *h'nē hā-^xlōhīm* en el prólogo de Job se refiere a seres angelicales. En otros pasajes la cuestión es un tanto más discutida. P.A.H. de Boer concluye que dondequiera que se encuentra la frase, esta se refiere a uno «que pertenece al círculo en el cual el dios ejerce autoridad como padre y por el cual él manifiesta preocupación paternal». Véase su obra «The Son of God in the Old Testament» [El hijo de Dios en el Antiguo Testamento] en *Syntax and Meaning: Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis* [Sintaxis y significado: Estudios de sintaxis hebrea y exégesis bíblica], OTS 18, ed. A. S. van der Woude, Brill, Leiden, 1973, p. 205. Véase también McKenzie, J. L., «The Divine Sonship of the Angels» [La cualidad divina de los ángeles de ser hijos], *CBQ* 5, 1943, 293-300.
- 60 Véase Gordon, R.P., «From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel» [Desde Mari hasta Moisés: Profecía en Mari y en el antiguo Israel], en *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* [De las visiones de los profetas y la sabiduría de los sabios], ed. H.A.

- McKay y D.J.A. Clines, JSOTSup 162, JSOT Press, Sheffield, 1993, pp. 71-74; Policy, M.E., «“Hebrew Prophecy Within the Council of Yahweh, Examined in Its Ancient Near Eastern Setting» [Profecía hebrea dentro del consejo de Yavé, Examinada en su entorno del antiguo Cercano oriente», en *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method* [La Escritura en su contexto: Ensayos sobre el método comparativo], ed. C. D. Evans et al., Pickwick, Pittsburgh, PA, 1980, pp. 141-56.
- 61 Contra este enfoque común, P. Joüon ha demostrado que el plural hebreo bíblico de majestad aparece con sustantivos pero nunca con verbos ni pronombres, como sucede en este pasaje. Véase *Grammaire de l'hébreu biblique* [Gramática del hebreo bíblico], Pontifical Biblical Institute, Roma, 1947, §136d-e.
 - 62 Al discutir las seis posibles interpretaciones del uso del plural en Génesis 1:26, G.J. Wenham (*Genesis 1-15* [Génesis 1-15], WBC 1, Word, Waco, TX, 1987, pp. 27-28) concluye que lo más probable es que el plural constituya una referencia a la corte celestial angelical. Véase también Cooke, «Sons of (the) God(s)», pp. 22-23. Si está correcto, esto implica, como ha señalado George Foot Moore, que estamos hechos no solo a la imagen de Dios sino a la imagen de los dioses. Véase *Judaism*, 2 vols. (Harvard University Press, Cambridge, rpt., 1962), 1:447.
 - 63 Véase Wenham, *Génesis 1-15*, p. 241; Cooke, «Sons of (the) God(s)», pp. 22-23. El juicio de la humanidad en Babel pudiera estar relacionado con Deuteronomio 32:8-9, donde Moisés dice (en el texto original) que el Señor dividió a las naciones según el número de los hijos de Dios, un aspecto que pudiera casualmente confirmar la interpretación del plural de Génesis 11:7 como una referencia al ejército angelical. Este fascinante pasaje se discutirá más abajo.
 - 64 Sobre el Salmo 68:17 Miller comenta: «Aquí sin lugar a dudas está presente la marcha de Yavé y sus huestes a la batalla» (*Divine Warrior*, p. 109).
 - 65 *Ibíd.*, p. 139. Véase también Muilenburg, *IB*, 5:442. Miller argumenta que Deuteronomio 33:2 se toma también como una referencia al ejército de Yavé, aunque esto es discutible. Véase *Divine Warrior*, pp. 75-84.
 - 66 W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Powers in the New Testament* [Poner nombre a los poderes: el lenguaje del poder en el Nuevo Testamento], Fortress, Filadelfia, 1984, p. 131.
 - 67 García Martínez, F., ed., IQM 1.10-11, 12.8-9; in *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* [Los rollos del Mar Muerto traducidos: Los textos de Qumrán en inglés], trad. al inglés de W. G.E. Watson, 2d ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1996, pp. 95, 106; véase también IQM 7.6, 13.10, 17.6-7. Sobre esta posición en el Antiguo Testamento véase T. Longman III y D. G. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 72-82; P. D. Miller, «The Divine Council and the Prophetic Call to War» [El consejo divino y el llamado profético a la guerra], *VT*18, 1968, 100-107 (1968) pp. 100-107; ídem, «God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics» [Dios el guerrero: Un problema en interpretación bíblica y apologética], *Interpretation* 19, 1965, pp. 40-41; Weinfeld, M., «Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East» [Intervención divina en la guerra en el antiguo Israel y en el antiguo Cercano Oriente] en *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures* [Historia, historiografía e interpretación: Estudios de literaturas bíblicas y cuneiformes], ed. H. Tadmor y M. Winfeld, Magnes, Jerusalén, 1984, pp. 124-31. Es significativo que la noción de que el reino físico es un microcosmos de un mundo espiritual más grande, y de que el primero sea un paralelo de este último, es un tema que «parece ser casi universal», según Wink (*Naming the Powers*, p. 131). Por ejemplo, la tribu india americana Alces Negros habla de «la nación por encima» de las

- naciones del mundo, refiriéndose a un consejo celestial. Véase Neihardt, J. G., *Black Elk Speaks* [Alce negro habla], rpt., Pocket Books, Nueva York 1972, p. 33. Véase también Eliade, M., *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* [Cosmos e historia: El mito del regreso eterno], Harper & Row, Nueva York, 1959, pp. 6 ss.
- 68 Por cuestión de espacio este estudio debe privarse de una revisión de las varias interpretaciones de la tradición de guerra santa de Israel con los varios temas que esta trata. Para introducciones concisas a estos temas, véase Jones, G.H., «The Concept of Holy War» [El concepto de la guerra santa] en *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* [El mundo del Israel antiguo: Perspectivas sociológicas, antropológicas y políticas. Ensayos de miembros de la Sociedad para el estudio del Antiguo Testamento], ed. R.E. Clements, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 299-321; Gottwald, N.K., «War, Holy» [Guerra, santa] en *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement* [Diccionario de la Biblia para el intérprete, Suplemento], ed. Keith Crim et. al., Abingdon, Nashville, 1976, pp. 942-44; Ollenburger, B. C., «Gerhard von Bad's Theory of Holy War» [La teoría de la guerra santa de Gerhard von Bad], introducción a Gerhard von Bad, *Holy War in Ancient Israel* [Guerra santa en el antiguo Israel], ed. y trad. al inglés de M.J. Dawn, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991, pp. 1-33.
- 69 Sobre las guerras de Yavé contra el infiel Israel véase Longman y Reid, *God Is a Warrior*, 48-60; Soggin, J. A., «The Prophets on Holy War as Judgement against Israel» [Los profetas sobre la guerra santa como juicio contra Israel], en su obra *Old Testament and Oriental Studies* [Antiguo Testamento y estudios orientales], Biblica et Orientalia 29, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1975, pp. 67-81. Sobre la guerra en el Antiguo Testamento vista dentro del marco de la batalla de Dios con el Caos, véase Ollenburger, B. C., «Peace and God's Action Against Chaos in the Old Testament» [La paz y la acción de Dios contra el caos en el Antiguo Testamento], en *The Church's Peace Witness* [El testigo de paz de la iglesia], ed. M.E. Miller y B.N. Gingerich, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994, pp. 70-88. Muy relacionado con esto, P.D. Hanson ha argumentado convincentemente que lo opuesto al shalom (paz) del Antiguo Testamento no es la guerra sino el caos, contra el cual Yavé lucha; véase «War and Peace in the Hebrew Bible» [La guerra y la paz en la Biblia hebrea], *Interpretation* 38, 1984, 341-62; véase también ídem, «War, Peace and Justice in Early Israel» [Guerra, paz y justicia en el antiguo Israel], *Bible Review* 3, 1987, 32-45.
- 70 Lind, M.C., *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* [Yavé es un guerrero: La teología de la guerra en el antiguo Israel], Herald, Scottsdale, PA, 1980, pp. 169, 170. Véase también Conrad, E.W., *Fear Not Warrior: A Study of the 'al tira' Pericopes in the Hebrew Scriptures* [Guerrero sin temor: Un estudio de extractos de «al tira» en las Escrituras hebreas], BJS 75, Scholars Press, Chico, CA 1985, quien argumenta que una corriente central de la teología de la guerra israelita, arraigada en la tradición davídica y ejemplificada paradigmáticamente por Abraham, llamaba al rey y al pueblo a la pasividad en la guerra, permitiendo que Yavé peleara solo a su favor.
- 71 Miller, «God the Warrior», p. 40. Para otras consideraciones semejantes, véase Barrett, L., *The Way God Fights: War and Peace in the Old Testament* [La manera en que Dios lucha: La guerra y la paz en el Antiguo Testamento], Hera, Scottsdale, PA, 1987; Craigie, P.C., *The Problem of War in the Old Testament* [El problema de la guerra en el Antiguo Testamento], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978; Hobbs, T. R., *A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament* [Un tiempo de guerra: Estudio sobre la guerra en el Antiguo Testamento], Glazier, Wilmington, DE, 1989, pp. 208-33; Nysse, R., «Yahweh is a Warrior» [Yavé es un guerrero], *Word and World* 7, 1987, 192-201; Ollenburger, «Peace and God's Action Against Chaos»; Sherlock, C., *The God Who Fights: The War Tradition & Holy Scripture* [El Dios que lucha: La tradición de guerra y las Santas Escrituras], RSCT 6, Rutherford

- House, Edinburgh; Mellen, Lewiston, NY, 1993, pp. 97-105; Wright, G. E., «God the Warrior» [Dios el guerrero] en su obra *The Old Testament Theology* [La teología del Antiguo Testamento], Harper & Row, Nueva York, 1969, pp. 121-50.
- 72 Véase Brenton, L.C.L., trad., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* [La Septuaginta con apócrifos: griego e inglés], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1980), p. 277. LA NVI, como la mayoría de las traducciones inglesas, opta por la interpretación más fácil de «hijos de Israel» que se encuentra en el texto masorético. Sin embargo, una mayoría creciente de eruditos argumentan que la Septuaginta (LXX) que dice «ángeles de Dios», refleja el original. Ya desde 1944 H.W. Robinson («Council of Yahweh» [Consejo de Yavé], p. 155) escribía que la versión LXX era «probablemente original». Desde esa época, fragmentos de Deuteronomio 32 encontrados en Qumrán han resuelto el asunto eficazmente. En 1954, P.W. Skehan («A Fragment of the "Song of Moses", Dt 32, from Qumran [Un fragmento del «canto de Moisés, Dt. 32, de Qumrán], BASOR 136, 1954, 12-15, descubrió un fragmento de un antiguo manuscrito hebreo que ofrecía la lectura *b'né'el*. Véase también Skehan, «Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text» [Qumrán y el estado presente de los estudios del Antiguo Testamento: El texto masorético], *JBL* 78, 1959, 21. Para corroboración y más discusión, véase Tsevat, «God and the Gods» [Dios y los dioses], pp. 132-33; de Boer, «Sons of God» [Hijos de Dios], p. 190 y especialmente R.S.Hendel, «When the Sons of God Cavorted with the Daughters of Men» [Cuando los hijos de Dios retozaron con las hijas de los hombres] en *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review* [Comprender los rollos del Mar Muerto: Selección de textos de la revista Arqueología Bíblica], ed. H. Shanks, Random House, Nueva York, 1992, pp. 168-72.
- 73 Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* [El método y mensaje del apocalíptico judío], OTL, Westminster, Filadelfia, 1964, p. 248; cf. p. 168.
- 74 *Ibid.*, pp.244-49.
- 75 Sobre la idea del antiguo Cercano Oriente de que «dioses» particulares están íntimamente relacionados con territorios específicos, véase especialmente Block, D.I., *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology* [Los dioses de las naciones: Estudios de teología nacional del antiguo Cercano Oriente], ETSMS 2, Evangelical Theological Society, Jackson, MO, 1988. Block señala que «las palabras de Jeremías en 2:11 parecen reflejar un axioma teológico común a todas las naciones del antiguo Cercano Oriente: "¿Hay alguna nación que haya cambiado de dioses, a pesar de que no son dioses? ¡Pues mi pueblo ha cambiado al que es su gloria, por 'lo que no sirve para nada!'» Block añade: «La tendencia era identificar deidades específicas con naciones en particular» (p.72). Para una discusión detallada de las relaciones a veces complejas entre deidad, tierra y nación en el antiguo Cercano Oriente, véase también ídem, «The Foundations of National Identity: A study in Ancient Northwest Semitic Perceptions» [Los fundamentos de la identidad nacional: Un estudio de percepciones semíticas del noroeste antiguo], tesis de doctorado, University of Liverpool, 1982, pp. 397-492. Véase también Eichrodt, W., *Theology of the Old Testament* [Teología del Antiguo Testamento], trad. al inglés de J. A. Baker, 2 vols., OTL, Westminster, Filadelfia, 1961-1967, 2, 199-200.
- 76 Algunos consideran que Deuteronomio 4:19 y Miqueas 4:5 implican que «la designación de dioses sobre las naciones es ... un aspecto permanente de la economía divina» (Wink, *Unmasking the Powers*, p. 201, nota 12). Se considera que estos versículos justifican la adoración de otros dioses entre el pueblo al cual eran asignados. Dicha posición sería una contradicción directa con la enseñanza principal de la Biblia así como con la tradición de la iglesia con respecto a la idolatría de adorar a otros dioses que no fueran Yavé. En cualquier caso, los pasajes pueden interpretarse fácilmente bajo otra óptica. Deuteronomio 4:19

podría solo implicar que Yavé a dado el sol, la luna y las estrellas a todas las personas (y por ende no debieran ser adorados por ninguna nación en particular), y Miqueas 4:5 podría solo significar que no importa cómo otras naciones se comporten (es decir, «en el nombre de sus dioses»), los israelitas comprometidos seguirán al Señor.

- 77 Russell, *Method and Message*, p. 244. Tanto la terminología de «dioses» y la amenaza de Yavé de que estos dioses morirían como simples mortales si desobedecían, parece decir que aquí se hace referencia a ciertos seres angelicales (no humanos). Sin embargo, algunos han argumentado que aquí se hace referencia a los humanos basándose en el uso que Jesús hace de este Salmo en Juan 10:34-35. Véase las discusiones en Hanson, A., «John's Citation of Psalm LXXXII Reconsidered» [Reconsiderar la cita de Juan del Salmo 82], *NTS* 13, 1966-1967, 363-67; Neyrey, J. H., «"I Said You Are Gods": Psalm 82:6 and John 19» [«Yo les he dicho: Ustedes son dioses»: Salmo 82:6 y Juan 19], *JBL* 108, 1989, 647-63. No está claro, sin embargo, que Jesús (o Juan) al usar este Salmo tuviera en mente solamente, o incluso principalmente, seres humanos. Incluso si Jesús si tenía a seres humanos en mente, esto no implica que debiera decidir nuestra interpretación de la intención del autor original. En cualquier caso, la mayoría de los comentaristas judíos de la época asumían claramente que el Salmo se refería a ángeles (o dioses). Véase la completa investigación de J.A. Emerton en «The Interpretation of Psalm LXXXII in John X» [La interpretación del Salmo 82 en Juan 10], *JTS* 11, 1960, 329-34; ídem, «Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John X. 34-36» [Melquisedec y los dioses: Evidencia fresca para el trasfondo judío de Juan 10:34-36], *JTS* 17, 1966, 399-401. Aquí también es útil Beasley-Murray, G. R., *John*, WBC 36, Word, Waco, TX, 1987, pp. 175-80.
- 78 Véase Wink, *Unmasking the Powers*, p. 111. Así también König argumenta que aquí Yavé, dominando al dios cananeo El, «expulsa a los dioses luego de hallarlos culpables de mala administración» (*Here Am I*, p. 11). Tsevat argumenta algo similar y añade que el Salmo 58 contiene un tema similar, en «God and the Gods», pp. 134-37. Véase también Morgens-tern, «Mythological Background»; Ackerman, J., «An Exegetical Study of Psalm 82» [Un estudio exegetico del Salmo 82], tesis de doctorado, Harvard University, 1966; Bamberger, B. J., *Fallen Angels* [Ángeles caídos], Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1952, pp. 10-11; O'Callaghan, R. T., «A Note on the Canaanite Background of Psalm 82» [Una nota sobre el trasfondo cananeo del Salmo 82], *CBQ* 15, 1953, 311-14; Robinson, «Council of Yahweh», p. 155; Driver, R., «Notes on the Psalms, I. 1-72» [Notas sobre los salmos, I. 1-72], *JTS* 43, 1942, 157.
- 79 Véase, p.ej., Goldingay, J. E., *Daniel*, WBC 30, Word, Dallas, 1989, pp. 291-92, 312-14 (quien revela una influencia de la lectura moderna de Wink); Archer, G. L., «Daniel», en *EBC*, 7:124-25; Collins, J. J., *Daniel*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis, 1993, pp. 374-76; Hartman, L. F. y A. A. Di Lella, *The Book of Daniel* [El libro de Daniel], AB 23, Doubleday, Garden City, NY, 1978, pp. 282-84; Jeffery, A., «The Book of Daniel», *IB*, 6, 506-7; Porteous, N. W., *Daniel*, OTL, Westminster, Filadelfia, 1965, pp. 152-54.
- 80 Véase Wink, *Unmasking the Powers*, pp. 88-94. Aquí, como a menudo en su obra, la exégesis bíblica de Wink sobre los «poderes» es perspicaz. Pero sus conclusiones están empañadas por su negación de que los «poderes» o «ángeles» sobre las naciones tienen alguna existencia autónoma objetiva. En su opinión, ellos son símbolos del espíritu nacional como un todo. En su opinión la «única voluntad propia» que tiene cualquier dios nacional es la voluntad del colectivo de la gente que forma esta nación. Dicha opinión no solo es injusta para con los textos bíblicos sino que virtualmente socava cualquier ventaja que tenga la visión bíblica del mundo como un lugar de guerra para comprender el mal en el cosmos.
- 81 Sobre «el príncipe de Grecia», véase Collins, *Daniel*, p. 376.
- 82 Wink, *Unmasking the Powers*, p. 91. Lo mismo observan Goldingay, *Daniel*, p. 313 y

Archer, «Daniel», p. 125, quien llega a argumentar que el príncipe de Persia era «al parecer el agente satánico asignado al patrocinio y control del reino persa».

- 83 Josefo identifica a los «hijos de Dios» con ángeles y a los nefilim con veinticuatro gigantes violentos y lascivos de la tradición griega quienes se decía habían nacido de la Madre Tierra en Flegra, Tracia. Véase la discusión en Graves, R. y R. Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis* [mitos hebreos: El libro de Génesis], McGraw-Hill, Nueva York, 1966, p. 1. Sobre la etimología un tanto oscura del término nefilim, véase Wenham, *Génesis 1-15*, 142-43. Con relación al término relacionado (con más posibilidades) *gibbōrīm* («guerreros», «gigantes») en este versículo, véase Kraeling, E.G., «The Significance and Origin of Gn. 6:1-4» [El significado y origen de Gn. 6:1-4], *JNES* 6, 1947, 196-99.
- 84 Una de las controversias centrales alrededor de este pasaje ha implicado la pregunta de si esta historia fue originalmente una historia cananea de la caída de ciertos dioses que fue suavizada por un redactor judío en una historia de la caída de ciertos ángeles para evitar el politeísmo y hacerla compatible con el monoteísmo judío. Así arguye, por ejemplo, C. Westermann, *Genesis 1-11* [Génesis 1-11], trad. al inglés de J. J. Scullion, Continental Commentary, Augsburg, Minneapolis, 1984, pp. 371-73; van Wolde, E., «The Sons of God and the Daughters of Men in Genesis 6:1-4» en su obra *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11* [Las palabras se convierten en mundos: Estudios semánticos de Génesis 1-11], BIS 6, Brill, Leiden, 1994, pp.65-66; Oduyoye, M., *The Sons of the Gods and the Daughters of Men: An Afro-Asiatic Interpretation of Genesis 1-11* [Los hijos de Dios y las hijas de los hombres: Una interpretación afro-asiática de Génesis 1-11], Orbis, Maryknoll, NY, 1984, pp. 30-34. Desde mi perspectiva, se hace demasiada distinción entre dioses y ángeles, lo que se debe a la suposición arbitraria de que el monoteísmo es incompatible con afirmar la existencia de otros dioses y de que el monoteísmo evolucionó del politeísmo. Si no se reconocen estas dos suposiciones (véase arriba), entonces el asunto de si en este pasaje se habla de «dioses» o de «ángeles» se vuelve meramente semántico. Como se explicó anteriormente, los monoteístas bíblicos como un todo no muestran descontento con reconocer la existencia de otros dioses. Sin embargo, esta observación no trata el tema de si el pasaje constituye una historia cananea adaptada. Solo especifica que el asunto de que si los «hijos de Dios» se veían originalmente como «dioses» o «ángeles» es irrelevante para decidir esta cuestión.
- 85 Ejemplos de esta tradición en los primeros escritos cristianos incluyen Justin Martyr, *Second Apology* [Apología Segunda] 5 (aunque cf. con su *First Apology* [Primera Apología] 5, donde parece igualar a los demonios con ángeles caídos); Atenágoras, *Plea for Christians* [Súplica en favor de los cristianos], 24-26; Tertuliano, *Apology* [Apología] 22; Lactancio, *Divine Institutes* [Los institutos divinos] 2.15 y sig.; 4.27.
- 86 Tanto 2 Pedro 2:4 como Judas 6 (siguiendo 1 *Enoc* y *Jubileos*) pudieran dar apoyo para la interpretación angelical (a no ser que se estén refiriendo a una caída previa a la creación). Algunos también han encontrado posibles alusiones a esta interpretación en 1 Corintios 11:10, 1 Timoteo 2:9, 1 Pedro 3:19-20 e incluso en Mateo 22:30. Por tanto se encuentra en Justin Martyr (*Second Apology* 2.5); Ireneo (*Contra las herejías* 4.16.2,36.4); Clemente de Alejandría (*Misceláneas* 5.1.10); Tertuliano (*De idolatría* 9; *contra Marción* 5.18); Lactancia (Los institutos divinos 2.15); Clemente (*Homilías* 7.11-15) y Comodiano (*Instrucciones* 3). Sobre el uso de Génesis 6 en la iglesia primitiva, véase Wickham, L.R., «The Sons of God and the daughters of Men: Genesis vi 2 in Early Christian Exegesis» [Los hijos de Dios y las hijas de los hombres: Génesis vi 2 en la exégesis cristiana primitiva] en *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis* [Idioma y significado: Estudios en idioma hebreo y exégesis bíblica], OTS 19, Brill, Leiden, 1974, pp. 135-47. Entre otras cosas, Wickham argumenta que la interpretación *b'ne 'lōhīm* de los seres divinos en Génesis 6 fue rechazada más adelante debido al uso hecho de los textos de «los hijos

- de Dios» por parte de los arianos en los debates cristológicos del siglo cuarto (véase esp. 144-47). Véanse las discusiones en la obra de P.S. Alexander, «The Targumim and Early Exegesis of the 'Sons of God' in Genesis 6» [Los targumim y la exégesis primitiva de los «hijos de Dios» en Génesis 6], *JJS* 23, 1972, 68 (quien argumenta que una polémica judía explica el rechazo de la interpretación de los seres divinos en Gn 6); Newman, R. C., «Ancient Exegesis of Genesis 6:2,4» [Exégesis antiguo de Génesis 6:2,4] *Grace Theological Journal* 5, 1984, 21-31; Bamberger, *Fallen Angels*, pp. 74-78; Wenham, *Genesis 1-15*, p. 139.
- 87 Hasta donde puedo discernir, Filo fue el primero en sugerir que la cita «los hijos de Dios» podía referirse a humanos aunque él no menciona la línea de Set. Julio Africano (*Cronografía* 2) sostiene la interpretación setiana, al igual que Agustín (*Ciudad de Dios* 15.17). Cirilo de Jerusalén (*Comentarios* 2) ofrece un giro novedoso cuando identifica a los «hijos de Dios» con los descendientes de Enoc. Para varios intérpretes modernos que arguyen con esta misma idea, véase Coleran, J. E., «The Sons of God in Gen. 6:2» [Los hijos de Dios en Gn 6:2], *Theological Studies* 2, 1941, 488-509; Jouon, P., «Les unions entre les 'fils de Dieu' et les 'fils des hommes' (Gn 6:1-4)» [Las uniones entre los «hijos de Dios» y las «hijas de los hombres» (Gn 6:1-4)], *RSR* 29, 1939, 108-12; McKenzie, «Divine Sonship of the Angels», pp. 294-95. L. Eslinger toma este enfoque general pero invierte las identificaciones. En su opinión, «hijos de Dios» son los cananeos mientras que las «hijas de los hombres» eran setitas («A Contextual Identification of the *bene ba'elohim* and *benoth ba'adam* in Genesis 6:1-4» [Una identificación contextual de los *bene ba'elohim* y *benoth ba'adam* en Génesis 6:1-4], *JSOT* 13, 1979, 65-73).
- 88 Esta posición se hizo popular entre los exégetas judíos a mediados del siglo dos d.C. Véase Alexander, «Targumim and Early Exegesis», pp. 61-71; Newman, «Ancient Exegesis», pp. 23-27. Los defensores modernos incluyen a F. Dexinger, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?* [La caída antes del diluvio ¿de los hijos de Dios o de los ángeles?], Herder, Viena, 1966; M. Kline, «Divine Kingship and Genesis 6:1-4» [Realeza divina y Génesis 6:1-4], *WTJ* 24, 1962, 187-204. D.J.A. Clines toma un enfoque y a la vez argumenta que el autor quiso identificar tanto a los seres divinos como a los gobernantes antediluvianos con su frase «hijos de Dios». Véase su obra «The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11)» [El significado del episodio los «hijos de Dios» (Génesis 6:1-4) en el contexto de la «historia primigenia»], *JSOT* 13, 1979, 33-46.
- 89 De ahí que la amplia mayoría de los intérpretes contemporáneo ha sido persuadida por la interpretación de seres divinos. Véase, p. ej., de Boer, «Sons of God», pp. 190-01; Cassuto, U., «The Episode of the Sons of God and the Daughters of Man» [El episodio de los hijos de Dios y las hijas de los hombres] en *Biblical and Oriental Studies* [Estudios bíblicos y orientales], vol. 1, *Bible*, trad. al inglés de I. Abrahams, Magnes, Jerusalén, 1973, pp. 17-28; Cooke, «Sons of (the) God(s)», pp. 23-24; Fretheim, T. E., «The Book of Genesis» [El libro de Génesis] en *New Interpreter's Bible* [La Biblia del nuevo intérprete], ed. L. E. Keck et al., Abingdon, Nashville, 1994, 1, 382-83; Hendel, R. S., «Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4» [De semidioses y el Diluvio: hacia una interpretación de Génesis 6:1-4], *JBL* 106, 1987, 13-26; Wenham, *Genesis 1-15*, pp. 139-41; Hamilton, V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17* [El libro de Génesis: Capítulos del 1 al 17], NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1990, pp. 262-65.
- 90 Véase, p. ej., Keil C.E y F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch* [Comentario bíblico sobre el Antiguo Testamento: El Pentateuco], Eerdmans, Grand Rapids, MI, rpt. 1950, 1, 131; Murray, J., *Principles of Conduct* [Principios de conducta], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1957, p. 246; Stigers, H. G., *A Commentary on Genesis* [Un comentario sobre Génesis], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1976, p. 97.

- 91 Así argumenta W.A. Van Genderen, «The Sons of God in Genesis 6:1-4 (An Example of Evangelical Demythologization?)» [Los hijos de Dios en Génesis 6:1-4 (¿Un ejemplo de desmitificación evangélica?)], *wtj* 43, 1981, 320-48; Newman, «Ancient Exegesis», p.36; Wenham, *Génesis 1-15*, p.140.
- 92 Hiebert, P. G., «The Flaw of the Excluded Middle» [El fallo del medio excluido], *Missiology* 10, no. 1, 1982, 35-47. Véase también Kraft, C., *Christianity and Culture* [Cristianismo y cultura], Orbis, Maryknoll, NY, 1979); ídem, «The Problem of “What We Think We Know”» [El problema de lo que «nosotros pensamos que sabemos»], *Faith & Renewal*, 16, sept.-oct., 1991, 10-16; ídem, *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural* [Cristianismo con poder: su cosmovisión y su experiencia de lo sobrenatural], Vine, Ann Arbor, MI, 1989); Pinnock, *Wideness in God's Mercy*, pp. 122-24. La frase «el mundo intermedio» es tomada del maravilloso libro de Emmanuel Milingo, anterior arzobispo de Zambia. Véase *The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival* [El mundo intermedio: la sanidad cristiana y la lucha por el avivamiento espiritual], Orbis, Maryknoll, NY, 1984. Como se dijo en el capítulo uno, es cada vez más evidente que nuestra cultura como un todo ahora se está moviendo hacia una perspectiva más del Tercer Mundo con relación al «mundo intermedio». Una señal inconfundible de esto es la actual explosión del interés en los ángeles. Para observaciones populares contemporáneas, véase N. Gibbs, «Angels Among Us» [Ángeles entre nosotros], *Time*, Dec. 27, 1993, pp. 56-65; Woodward, K. L. et al., «Angels» [Ángeles], *Newsweek*, Dec. 27, 1993, pp. 56-57; E. Stone, «Are There Angels Among Us?» [¿Hay ángeles entre nosotros?], *New Age Journal*, marzo-abril, 1994, 88-93, 148-51.
- 93 Como se discutirá exhaustivamente en *Satan and the Problem of Evil*, capítulos 3-7.
- 94 Citado del Timacus en Hartshorne, C. y W. L. Reese, eds., *Philosophers Speak of God* [Los filósofos hablan de Dios], University of Chicago Press, Chicago, rpt. 1973, p. 54.

Capítulo 5: Reprender al adversario

- 1 El término hebreo *śāṭān* significa «adversario» o «uno que se opone». Para discusiones, véase *New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon* [El nuevo léxico hebreo-inglés de Brownm Driver, Briggs y Gesenius], Hendrickson, Peabody, MA, 1979, p. 966; Payne, J. B., «*śāṭān*», *TWOT*, 2, 874-75; Pagels, E., *The Origin of Satan* [El origen de Satanás], Random House, Nueva York, 1995, p. 39; y esp. Day, P. L., *An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible* [Un adversario en el cielo: *śāṭān* en la Biblia hebrea], HSM 43, Scholars Press, Atlanta, 1988. La forma verbal *śāṭān* («oponerse como adversario») aparece seis veces en el Antiguo Testamento (Sal 38:20; 71:13; 109:4, 20, 29; Zac 3:1). La forma sustantiva aparece 27 veces, 7 de las cuales se refieren claramente a un adversario humano (1S 29:4; 2S 19:23; 1R 5:4; 11:14, 23, 25; Sal 109:6). En dos ocasiones se hace referencia al «ángel de Yavé» como un *śāṭān* (Nm 22:22,32). Las otras 18 apariciones del sustantivo se encuentran solo en tres pasajes, todos los cuales se discutirán en este capítulo (1Cr 21:1; Job 1-2; Zac 3:1-2). Con excepción de 1 Crónicas 21:1, el sustantivo en estos casos se usa con el artículo definido y por ende probablemente no pueda tomarse como un nombre propio. Yo usaré las cursivas en (*śāṭān*) cuando me refiero al sustantivo hebreo original y con letras mayúsculas (Satanás) cuando me refiero al nombre propio de este ser.
- 2 Véase, p. ej., Forsyth, N., *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* [El antiguo enemigo: Satanás y el mito del combate], Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 110; Schwarz, E., *Evil: A Historical and Theological Perspective* [El mal: Una perspectiva histórica y teológica], trad. al inglés de M. W. Worthing, Fortress, Minneapolis, 1995, pp. 60-63; W. Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence* [De-

semmascarar los poderes: Las fuerzas invisibles que determinan la existencia humana], Fortress, Filadelfia, 1986, p.14. Elaine Pagels describe a *satánás* en Job como un «agente itinerante de inteligencia», a veces en el mundo antiguo se le llamaba «el ojo del rey» (*Origin of Satan*, pp. 41-42). J.B. Russell argumenta que Satanás «todavía no es el principio del mal, que permanece con el Dios. Él todavía es parte del cortejo celestial y no hace nada sin el consentimiento y la voluntad de Dios», *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* [El demonio: percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp.199-200. Véase también, Carus, P., *The history of the Devil and the Idea of Evil* [La historia del diablo y la idea del mal], Bell, Nueva York, rpt. 1969, p. 71; Kallas, J., *The Real Satan: From Biblical Times to the Present* [Desde los tiempos bíblicos hasta el presente], Augsburg, Minneapolis, 1975, pp. 22-26; Nel, P. J., «The conception of Evil and Satan in Jewish Tradition in the Pre-Christian Period» [La noción del mal y Satanás en la tradición judía en el período pre-cristiano], en *Like a Roaring Lion ...: Essays on the Bible, the Church and Demonic Powers* [Como león rugiente ...: ensayos sobre la Biblia, la iglesia y los poderes demoníacos], ed. P.G.R. de Villiers, University of South Africa, Pretoria, 1987, pp.6-7; Tate, M.E., «Satan in the Old Testament» [Satanás en el Antiguo Testamento], *Review and Expositor* 89, Fall 1992, 462; Tremmel, W., *Dark Side: The Satan Story* [El lado oscuro: La historia de Satanás], CBP, St. Louis, 1987. Como en Zacarías 4, aquí se usa *satánás* con un artículo definido, por lo cual demuestra que se usa no como un nombre propio sino como un título. De ahí que no uso letras mayúsculas. Véase Day, *Adversary*, pp. 5, 15 y pássim, quien argumenta que ninguno de los usos de *satánás* en el Antiguo Testamento se refiere a un ser en particular.

- 3 Véase esp. P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe* [El demoníaco en Yavé], Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schritten aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 110, Mohr, Tübingen, 1924. Así R. S. Kluger (*Satan in the Old Testament* [Satanás en el Antiguo Testamento], trad. al inglés de H. Nagel, Studies in Jungian Thought 7 [Estudios del pensamiento jungiano 7], Northwestern University Press, Evanston, IL, 1967, p. 10) escribe de «la conclusión esencial, completamente apoyada por los textos bíblicos, que Yavé era originalmente un dios demoníaco». Véase también Carus, *History of the Devil*, p. 70; Tremmel, *Dark Side*, p.9. Para una crítica reciente de la teoría de Voltz con relación a la venganza de Dios (que Volz entiende que evoluciona gradualmente a una visión del diablo), véase Peels, H.G.L. «Appendix A: God's Vengeance and the "Demonic" (P. Voltz)» [Apéndice A: La venganza de Dios y lo «demoníaco» (P. Voltz) en su obra *Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in Context of Divine Revelation in the Old Testament* [La venganza de Dios: El significado de la raíz NQM y la función de los textos NQM], OTS 31, Brill, Leiden, 1995, pp. 298-301. Para dos intentos de luchar con este asunto en relación específica con el libro de Job, véase Duquoc, C., «Demonism and the Unexpectedness of God» [El demonismo y lo inesperado de Dios] en *Job and the Silence of God* [Job y el silencio de Dios], ed. C. Duquoc y C. Floristan, Concilium 169, T & T Clark, Edinburgh; Seabury, Nueva York, 1983, pp. 8 1-87; Kinet, D., «The Ambiguity of the Concepts of God and Satan in the Book of Job» [La ambigüedad de los conceptos de Dios y Satanás en el libro de Job], trad. al inglés de M. Kohl, en *Ibid.*, pp. 30-35.
- 4 Russell, *Devil*, p. 174. Véase también Schwarz, *Evil*, pp. 55-56.
- 5 Forsyth, *Old Enemy*, p. 109.
- 6 Russell, *Devil*, p. 200.
- 7 Para la aplicación propia que Jung hace de esta teoría, véase su obra *Answer to Job* [Respuesta a Job], trad. al inglés de R.E.C. Hull, World, Cleveland, OH, 1960. Para varias exposiciones del enfoque de Jung sobre el mal o respuesta a dicho enfoque, véase Philip, H.L., *Jung*

and the Problem of Evil [Jung y el problema del mal], Rockcliff, Londres, 1958; Sandford, J. A., *Evil: The Shadow Side of Reality* [El mal: El lado oscuro de la realidad], Crossroad, Nueva York, 1981; Segal, R. A., «A Jungian View of Evil» [Una visión jungiana del mal], *Zygon* 20, 1985, 83-89. Kluger (*Satan*, pp. 79 y sig.) argumenta que la figura de Satanás fue una etapa en el desarrollo de «la personalidad divina» en el pensamiento de los israelitas. El estudio de Kluger fue publicado originalmente como «Die Gestalt des Satans im Alten Testament», parte 3 de *Symbolik des Geistes* [Símbolos del espíritu], Rascher, Zurich, 1948. De manera similar, D. Wolfer argumenta que el *satán* en Job es «la proyección de la duda y el escepticismo dentro de la mente compleja de la propia deidad». En buen estilo jungiano él concluye que esto «apunta a la identidad de Satanás como una faceta de la personalidad de Dios». Véase su obra *Deep Things Out of Darkness: The Book of Job—Essays and a New English Translation* [Cosas profundas a partir de la oscuridad: el libro de Job—Ensayos y una nueva traducción inglesa] (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 202.

8 Para la panorámica y refutación más amplia de esta posición hasta la fecha, véase Lindström, E., *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* [Dios y el origen del mal: Un análisis contextual de la supuesta evidencia monista en el Antiguo Testamento], trad. al inglés de F.H. Cryer, ConBOT 21, Gleerup, Lund, 1983. Inicialmente Lindström emprendió este trabajo para perfeccionar la posición tradicional de que entre los autores del Antiguo Testamento «se consideraba que la Deidad era la autora directa de todos los males que afligen al hombre» (p. 7). Pero su meticulosa investigación lo llevó a la conclusión opuesta.

9 Para varias obras fuertemente conservadoras que proporcionan una defensa de la inspiración o infalibilidad de las Escrituras desde diferentes frentes, véase Warfield, B.B., *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. S. G. Craig, Presbyterian & Reformed, Filadelfia, 1970; Ridderbos, H.N., *Studies in Scripture and Its Authority* [Estudios sobre las Escrituras y su autoridad], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978; ídem, *The Authority of the New Testament Scriptures* [La autoridad de las Escrituras del Nuevo Testamento], Presbyterian & Reformed, Filadelfia, 1963; Montgomery, J. W., ed., *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture* [La palabra inerrante de Dios: Un simposio internacional sobre lo fidedigna que son las Escrituras], Bethany, Minneapolis, 1974; Young, E. J., *Thy Word is Truth* [Tu palabra es verdad], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1957; Pinnock, C., *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology* [La revelación bíblica: El fundamento de la teología cristiana], Moody Press, Chicago, 1971; Boyd, G., *Letters from a Skeptic* [Cartas de un escéptico], Victor, Wheaton, IL, 1994, pp. 77-137. También es informativa y desde una perspectiva ligeramente más centrada, la obra de I.H. Marshall, *Biblical Inspiration* [Inspiración bíblica], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1983; Vawter, B., *Biblical Inspiration* [Inspiración bíblica], Westminster, Filadelfia, 1972 y Achtemeier, P., *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* [La inspiración de la Escritura: Problemas y propuestas], Westminster, Filadelfia, 1980. A mi modo de ver, la racionalidad de creer en la inspiración divina y la infalibilidad de las Escrituras está en última instancia relacionada inextricablemente con la racionalidad de la creencia en la deidad de Cristo sobre un fundamento histórico y con la racionalidad de la cosmovisión cristiana considerada como un todo. Tomado como un todo, mi posición sería que este sistema de creencias completo, cuando se estudia detenidamente, constituye el sistema de creencia más racional y existencialmente pleno juzgado a partir de criterios lógicos, históricos, existenciales, empíricos y fenomenológicos.

10 En el próximo capítulo se criticará la afirmación de que la comprensión de la maldad del Antiguo Testamento como algo a lo que Dios se opone inequívocamente y la noción de que Satanás como una figura maligna opuesta a Dios, surgió estrictamente de la influencia del zoroastrismo.

- 11 Sobre el centralismo y la antigüedad del material del guerrero divino, véase Longman III, T. y D. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 31-32; Miller, P. D., «God the Warrior» [Dios el guerrero], *Int* 19, 1965, 39-40; ídem, «El the Warrior» [El el guerrero], *HTR* 60, 1967, esp. 428-31; ídem, *The Divine Warrior in Early Israel* [El guerrero divino en el Israel primitivo], Harvard University Press, Cambridge, 1973; Eichrodt, W., *Theology of the Old Testament* [Teología del Antiguo Testamento], trad. al inglés de J. A. Baker, 2 vols., OTL, Westminster, Filadelfia, 1, 228-29.
- 12 Lindström, *God and the Origin of Evil*, p. 118. Gordon Lewis («Response» to Kinlaw [Respuesta a Kinlaw], pp. 36-40) plantea una objeción similar al tratamiento de D. Kinlaw de la demonología del Antiguo Testamento («The Demythologization of the Demonic in the Old Testament [La desmitificación de lo demoníaco en el Antiguo Testamento]», pp. 29-35) en *Demon Posesión* [Posesión demoníaca], ed. J.W. Montgomery, Bethany, Minneapolis, 1976, p. 38. Esta es, creo yo, la pregunta más contundente a plantear no solo a los teóricos de «lo demoníaco en Yavé» sino también a los teóricos calvinistas conservadores.
- 13 Day, *Adversary*, p. 81. Así argumenta Lindström, «el satán no es un enemigo de Job en este contexto, sino un oponente de Dios» (*God and the Origin of Evil*, p. 142).
- 14 Morgenstern, J., «Satan» [Satanás] *The Universal Jewish Encyclopedia* [La enciclopedia universal judía], 10 vols., ed. I. Landsman, Universal Jewish Encyclopedia Co., Nueva York, 1943), 9, 380.
- 15 Langton, E., *The Essentials of Demonology: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Lo esencial de la demonología: Un estudio de la doctrina judía y cristiana, su origen y desarrollo], Epworth, Londres, 1949, p. 54. Véase también Pagels, E., «The Social History of Satan, the "intimate enemy": A Preliminary Sketch» [La historia social de Satanás, el «enemigo íntimo»: Un bosquejo preliminar], *HTR* 84, 1991, 112.
- 16 Aunque tanto Job como sus amigos están equivocados, también es claro que Yavé está mucho más enojado con los amigos de Job quienes abusaron de él con sus teologías y teodiceas autoprotectoras que con el mismo Job quien sencillamente estaba clamando de dolor (Job 42:7-9).
- 17 Según la mayoría de los comentaristas de la actualidad, así como gran parte de la tradición judía primitiva, el género buscado en el prólogo de Job era el de un cuento popular para crear el marco de un drama épico, poético. Véase Day, *Adversary*, pp. 70 y sig.; Gordis, Robert, *The Book of Job* [El libro de Job], Jewish Theological Seminary, Nueva York, 1978, p. 2; Terrien, Samuel, *Job: Poet of Existence* [Job: Poeta de la existencia], Bobbs-Merrill, Nueva York, 1957, p. 30. Por lo tanto, debemos ser muy cautelosos al sacar cualquier inferencia sobre la relación de Dios con Satanás o sobre el carácter de Dios, basados en los detalles de sus descripciones y diálogos mutuos en esta obra. Por ejemplo, ¿se supone realmente que creamos que Dios no sabía donde estaba Satanás? ¿Fue Dios intimidado a una apuesta? ¿Satanás tiene que pedirle permiso a Dios cada vez que actúa? ¿Tienen ellos una relación semicordial como sugiere este prólogo? Preguntas de este tipo son completamente inapropiadas para el tipo de literatura que estamos considerando. Uno no puede inferir más doctrina en esta porción de las Escrituras de lo que podría inferirse de las características incidentales de las parábolas de Jesús. El objetivo de estas características es servir meramente como el telón de fondo para la idea principal que se plantea.
- 18 P.D. Miller («God and the Gods», *Affirmation* 1, no. 5, 1973, 54-55) ha señalado la manera en que la teología judía con el tiempo se desarrolla hasta donde el «problema de la teodicea ... comienza a tratarse en término de conflicto con el reino divino» (p. 55). Este tema, como veremos, se solidifica en el Nuevo Testamento.
- 19 Véase Lindström, *God and the Origin of Evil*, *pássim*, para tratamientos más amplios de

- estos pasajes así como para una refutación de otros pasajes que a veces se usan en apoyo de la teoría de «lo demoníaco en Yavé». También es útil con relación a esto Peels, «God's Vengeance».
- 20 Westermann, C. *Isaiah 40–66* [Isaías 40-66], trad. al inglés de D. M. G. Stalker, OTL, Westminster, Filadelfia, 1969, p. 162.
 - 21 Lindström, *God and the Origin of Evil*, p. 192. Véase la discusión completa desde las pp. 178-99. A. König argumenta con la misma idea. Finalmente llega a la conclusión, con toda la razón, que la teología que hace a «Dios ... responsable de todas las cosas ... describe más bien a un demonio y no al Dios de Israel» (*New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation* [Cosas nuevas y más grandes: Una reevaluación del mensaje bíblico sobre la creación], University of South Africa, Pretoria, 1988, p. 63; cf. pp. 19, 60-62). C. Stuhlmüller también refuta esta interpretación de Isaías 45:7 en *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* [Redención creativa en deutero-isaiás], AnBib 43, Biblical Institute Press, Roma, 1970, pp. 197 y sig.
 - 22 Véase Lindström, *God and the Origin of Evil*, pp. 2 14-36.
 - 23 Cinco versículos antes de esta declaración, Jeremías había declarando expresamente que Yavé «nos hiere y nos aflige, pero no porque sea de su agrado» (v. 33).
 - 24 Para una discusión más profunda, véase Lindström, *God and the Origin of Evil*, pp. 199-214. De la misma manera, tanto Peels («God's Vengeance») como Eichrodt (*Theology*, 1:262-66) demuestran que esos ejemplos de la venganza e «ira» de Dios en el Antiguo Testamento no apoyan nada semejante a la teoría de «lo demoníaco en Yavé». Más bien, como argumenta Eichrodt, «a diferencia de la santidad o la justicia, la ira nunca constituye uno de los atributos permanentes del Dios de Israel, esta solo puede entenderse, por así decirlo, como una nota al pie en la disposición para la comunión del Dios del pacto» (p. 262). Por ende, «en el caso de Dios nunca puede haber ningún asunto de capricho despótico que arremeta a causa de una ira ciega».
 - 25 En Éxodo 4:11 Yavé dice: «¿Y quién le puso la boca al hombre? le respondió el Señor. ¿Acaso no soy yo, el Señor, quien lo hace sordo o mudo, quien le da la vista o se la quita?» Como es de esperar, este versículo se ha citado frecuentemente en defensa de los teóricos de «lo demoníaco en Yavé» (y, como era de esperar también, en defensa del Calvinismo). Comoquiera que interpretemos este versículo, no debe usarse para invalidar la enseñanza general de la Biblia, y especialmente, el ejemplo inequívoco del ministerio de Cristo, el cual nos instruye que Dios está en contra del mal y del sufrimiento y no es la causa de este. El pasaje ciertamente enseña que Yavé es soberano sobre los problemas del habla y de la audición, iesto es lo único que Dios está diciéndole al tartamudo Moisés! El versículo expresa esta idea al apelar a la agencia divina involucrada en la creación de todos los seres humanos. Pero, como señala Fretheim, es significativo que el versículo no sugiera que esta actividad divina se «aplique individualmente como si Dios entrara al vientre de cada mujer embarazada y decidiera si y cómo un niño tendrá problemas. Esta es una afirmación general de que el mundo fue tan creado por Dios que cosas semejantes ocurrirán» (T.E. Fretheim, *Exodus Interpretation* [Interpretación de Éxodo], John Knox, Louisville, KY, 1991, p. 72). También es significativo señalar, como además observa Fretheim, que el versículo no sugiere «que Dios sea la única musa de tales acontecimientos» (Ibid.). Otras causas quizá no se mencionan solo porque la idea del versículo es acentuar que Dios acepta la responsabilidad de todas las cosas en el mundo (aunque no la culpa de ser la causa de todas las cosas), y por ende Dios no está en desventaja en cuanto a cómo usarlos eficazmente cuando sea necesario. Otros pasajes de las Escrituras acentúan claramente la intervención y responsabilidad humana junto con Dios en tales asuntos. Véase también el maravilloso estudio de Fretheim *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* [El sufrimiento de Dios: Una perspecti-

- va del Antiguo Testamento], OBT, Fortress, Filadelfia, 1984, pp. 71-78. En *Satan and the Problem of Evil* se discutirán pasajes del Nuevo Testamento que en ocasiones se utilizan para argumentar que Dios ejerce un control unilateral meticuloso sobre todos los asuntos de la historia (p. ej., Ro 9, 11; Ef 1:3-11).
- 26 Véase, p. ej., Apocalipsis 12:9; 20:2; *Vida de Adán y Eva* 16:4. Para discusión con relación a la identificación de Satanás con Leviatán /el dragón en el judaísmo y el cristianismo, véase Fawcett, T., «The Satanic Serpent» [La serpiente satánica] en su obra *Hebrew Myth and Christian Gospel* [Mito hebreo y evangelio cristiano], SCM, Londres, 1973, pp. 96-109; Gordon, C. H., «Leviathan: Symbol of Evil» [Leviatán: Símbolo del mal] en *Biblical Motifs: Origins and Transformations* [Temas bíblicos: Orígenes y transformaciones], ed. A. Altmann, Studies and Texts 3 [Estudios y textos 3], Harvard University Press, Cambridge, 1966, pp. 1-89; así como Day, J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* [El conflicto de Dios con el dragón y el mar: ecos de un mito cananeo en el Antiguo Testamento], UCOP 35, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 189.
 - 27 Uno también pudiera considerar Números 22:22-35 a la luz del hecho de que aquí se dice que el ángel del Señor se paró en el camino como el «adversario» de Balaam (*satanás*) (v. 22). Aunque aquí se hace referencia al papel de un *satanás*, el hecho de que sea el Señor mismo quien desempeña dicho papel y no un ser divino diferente que está jugando el papel en contra del Señor como en los otros pasajes, separa a este pasaje de los demás.
 - 28 «Satanás» se usa aquí, al igual que en Job, con un artículo definido y por tanto no debe tomarse como un nombre propio. El texto probablemente debiera decir: «y el *Satanás* [adversario], que estaba a su mano derecha».
 - 29 Pagels, sin embargo, intenta argumentar que aquí (y en 1Cr 21) el *satanás* representa divisiones dentro de Israel. Él está a punto de convertirse en el símbolo de «el enemigo íntimo» (*Origin of Satan*, pp. 44-45).
 - 30 Véase Lods, Adolphe, «Les origine de la figure de satan, ses fonctions à la cour céleste» [El origen de la figura de satanás, sus funciones en la corte celestial] en *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud* [Mezclas sirias ofrecidas al señor René Dussaud], 2 vols, Geuthner, Paris, 1939, 2, 649-60. Even Kluger (*Satan*, p. 144) y Forsyth (*Old Enemy*, p. 115), quien además acentúa la servidumbre del *satanás* en medio del consejo de Yavé, ve los comienzos de la oposición abierta entre Yavé y el *Satán* en este pasaje. Véase también Pagels, «Social history of Satan», p. 113.
 - 31 La mayoría de los eruditos argumentan que la ausencia de un artículo definido sugiere que aquí *satán* es un nombre propio. Véase, p. ej., Eichrodt, *Theology*, 2, 206; Haag, H., *Teufels-glaube* [Fe del diablo], Katzmann, Tubingen, 1974, p.214; Payne, J. B., «1 Chronicles» [1 Crónicas], en *EBC*, 4, 406-7; von Rad, G., «The OT View of Satan» [La visión de Satanás en el Antiguo Testamento], *TDNT*; 2, 74. Sin embargo, esto ha sido desafiado por Day (*Adversary*, pp. 127-45).
 - 32 Cf. Éxodus 30:11-16, revela que emprender un censo era siempre, dentro de Israel, un asunto precario.
 - 33 Véase, p. ej., Japhet, S., *I & II Chronicles* [I y II de Crónicas], OTL, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1993, pp. 373-74; Braun, R., *1 Chronicles* [1 Crónicas], WBC 14, Word, Waco, TX, 1986, pp. 216-17.
 - 34 Para una discusión de los tres enfoques distintivos del asunto de 2 Samuel 24:1 versus 1 Crónicas 21:1 —el armonista, el redaccional y el exegético— véase Sailhamer, J.H., «1 Chronicles 21:1—A Study in Inter-biblical Interpretation» [1 Crónicas 21:1, Un estudio de interpretación interbíbica], *TJ* 10, 1989, pp. 33-48. Aquí yo ofrezco una versión del

- enfoque armonista. Esto no significa que niegue aspectos importantes del enfoque exegético según lo delinea Sailhamer, tal y como reconoce aspectos importantes del enfoque armonista (pp. 39-40). Véase también el argumento armonista de G. L. Archer en su *Encyclopedia of Bible Difficulties* [Enciclopedia de dificultades bíblicas], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1982, pp. 221-22.
- 35 Véase, p. ej., von Bad, G., *Genesis* [Génesis], trad. al inglés de J. H. Marks, rev. ed., OTI., Westminster, Filadelfia, 1972, pp. 92-93; Westermann, C., *Genesis 1-11* [Génesis 1-11], trad. al inglés de J. J. Scullion, Contiental Commentary, Augsburg, Minneapolis, 1984, pp. 258-61. Para varios estudios que discrepan con esta conclusión, véase Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis, Part I: From Adam to Noah, Genesis 1-VI 8* [Un comentario del libro de Génesis, Parte I: Desde Adán hasta Noé, Génesis I-VI 8], trad. al inglés de I. Abrahams, Magnes, Jerusalén, 1961, pp. 139-43; Hamilton, V. P., *Book of Genesis: Chapters 1-17* [Libro de Génesis: Capítulos 1-17], NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1990, pp. 196-97; Holert, M. L., «Extrinsic Evil Powers in the Old Testament» [Poderes malignos extrínsecos en el Antiguo Testamento], Tesis de maestría, Fuller Theological Seminary, 1985, pp. 51-53; Hunt, I., «Fall of Man» [La caída del hombre], *New Catholic Encyclopedia* [Nueva Enciclopedia Católica], ed. W. McDonald, 15 vols., McGraw-Hill, Nueva York, 1967, 5, 816; Moberly, R. W. L., «Did the Serpent Get It Right?» [¿Acertó la serpiente?], *JTS* 39, 1988, 1-27; Wenham, G. J., *Genesis 1-15* [Génesis 1-15], WBC 1, Word, Waco, TX, 1987, p. 80.
 - 36 Véanse las distintas referencias en Jung, L., *Fallen Angels in Jewish, Christian and Moham-medan Literature* [Ángeles caídos en la literatura judía, cristiana y mahometana], KTAV, Nueva York, 1974, pp. 68-72.
 - 37 Véase, p. ej., Vriezen, T. C., *Onderzoek naar de Paradijs-Voorstelling bij de oude Semietische volken*, [Investigaciones acerca de la exposición del paraíso por el antiguo pueblo semético], Veenman & Zonen, Wageningen, 1937, quien ve a la serpiente como un animal mágico; Sayer, E. A., «The Image of God, the Wisdom of Serpents and the Knowledge of Good and Evil» [La imagen de Dios, la sabiduría de las serpientes y el conocimiento del bien y el mal] en *A Walk in the Garden: Biblical Iconographical and Literary Images of Eden* [Un paseo en el Huerto: Imágenes bíblicas iconográficas y literarias del Edén], ed. P. Morris y D. Sawyer, JSOTSup 136, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, pp. 66-68; Wallace, H. N., *The Eden Narrative* [La narrativa del Edén], HSM 32, Scholars Press, Atlanta, 1985, pp. 159-61; van Wolde, E., «The Serpent in Genesis 2-3» [La serpiente en Génesis 2-3] en su obra *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11* [Las palabras se convierten en mundos: Estudios semánticos de Génesis 1-11], BIS 6, Brill, Leiden, 1994, pp. 3-12.
 - 38 Para un sumario véase Alexander, P. S., «The Fall Into Knowledge: The Garden of Eden/Paradise in Gnostic Literature» [La caída al conocimiento: El huerto del Edén/Paraíso en la literatura gnóstica] en *Walk in the Garden*, pp. 91-104.
 - 39 A propósito, estoy evitando (porque es irrelevante) el espinoso asunto de cuánto de este pasaje debe tomarse literalmente y cuánto alegóricamente. A la iglesia desde el período posapóstólico la ha caracterizado una pluralidad de puntos de vista con relación a este asunto, pero esta pluralidad ha sido en buena parte despreciada por fundamentalistas y evangélicos fuertemente conservadores. Para una panorámica balanceada desde una perspectiva evangélica, véase Davis, J. J., «Genesis, Inerrancy and the Antiquity of Man,» [Génesis, inerrancia y la antigüedad del hombre], en *Inerrancy and Common Sense* [Inerrancia y sentido común], ed. R. R. Nicole y J. Ramsey Michaels, Baker, Grand Rapids, MI, 1980, pp. 137-59. Para una perspectiva todavía insuperable de las posiciones tradicionales, véase Feld-

- mann, J., *Paradies und Sündenfall* [El paraíso y la caída], Aschendorff, Munster, 1913, pp. 501-605.
- 40 Hendel, R. S., «Serpent» [Serpiente], *DDD*, pp. 1405-6. Véase también Langton, *Essentials*, pp. 7, 37-38. Langton argumenta que Números 21:6-8, Deuteronomio 8:15 e Isaías 30:6, así como Génesis 3:1, se refieren a criaturas demoníacas. Véase también Williams-Forte, E., «The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age» [La serpiente y el árbol en la iconografía y los textos de Siria durante la Edad de Bronce], en *Ancient Seals and the Bible* [Sellos antiguos y la Biblia], ed. L. Gorelick y E. Williams-Forte, Udena, Malibu, 1983, pp. 18-43; Fawcett, T., «The Satanic Serpent» [La serpiente satánica] en *Hebrew Myth and Christian Gospel* [Mito hebreo y evangelio cristiano], SCM, Londres, 1973, pp. 96-100; Gruenhaner, M.J., «The Demonology of the Old Testament» [La demonología del Antiguo Testamento], *CBQ* 6, 1944, 7-15.
- 41 Joines, K.J., *Serpent Symbolism in the Old Testament: A Linguistic, Archaeological and Literary Study* [El simbolismo de la serpiente en el Antiguo Testamento: Un estudio lingüístico, arqueológico y literario], Haddonfield, Haddonfield, NJ, 1974, esp. pp. 26-31; Landy, E., *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, Bible and Literature 7 [Paradojas del paraíso: Identidad y diferencia en el Cantar de los Cantares, Biblia y Literatura 7], Almond, Sheffield, 1983 pp. 229-42; Van Buren, E. D., «The Dragon in Ancient Mesopotamia» [El dragón en la antigua Mesopotamia], *Or* 15, 1946, 21.
- 42 *Serpent Symbolism*, p. 30. Así también Landy concluye que «la venenosa carencia de forma de la serpiente es una metáfora del caos sedicioso», (*Paradoxes of Paradise*, pp. 229-45, mientras que Van Buren concluye que esto representa «la encarnación del mal» («Dragon in Ancient Mesopotamia», p.21). Véase también May, H.S., «The Daimonic in Jewish History» [Lo demoníaco en la historia judía] (o, *The Garden of Eden Revisited*, [Retorno al huerto del Edén]), *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 23 [Revista para estudios religiosos y espirituales], 1971, 205-19, quien concluye que la serpiente es «un símbolo del poder del mal» y podría usarse como «una creación del rompimiento del pacto» (p. 208).
- 43 Hvidberg, E., *The Canaanite Background of Gen. I-III* [El trasfondo cananeo de Gn I-III], *VT* 10, 1960, 288-89.
- 44 Uno podría objetar que el autor de Génesis 1 es diferente al autor de Génesis 3 y por tanto no habría que esperar coherencia entre los dos relatos. Aunque aquí no podemos entrar en este asunto enredado, yo pudiera simplemente señalar que incluso si los relatos fueron compilados por un redactor posterior para que pareciera una narrativa continua, no obstante uno espera coherencia. ¿Por qué pensar que los redactores posteriores tenían menos coherencia que los originales? Si nosotros pensamos que encontramos una contradicción que (por hipótesis) se le escapó a un redactor (hipotético), para empezar pudiera muy bien ser que la equivocación sea de nosotros al pensar que haya una contradicción. De ahí que mis razones para ver a la serpiente diferente del resto de los animales naturales, sobre la base de Génesis 1:24-25 siguen en pie.
- 45 Varias obras judías antiguas revelan una relación entre la figura que usa Isaías y Satanás (*Vida de Adán y Eva* 15:3; 2 Enoc 29:4-5). También pudiera estar haciendo una alusión a esta en Lucas 10:15, 18 y en Apocalipsis 12:7-12. La gran mayoría de los primeros intérpretes cristianos lo identificaron así, incluyendo a Tertuliano, Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Gregorio de Nisa, Gregorio Naziano, Jerónimo, Juan Casiano, Agustín y Gregorio el Grande. De ahí en lo adelante se convirtió en la opinión casi (pero no totalmente) unánime de la iglesia hasta los tiempos modernos. Sobre la historia de la interpretación de este pasaje, véase G.L. Keown, «A History of the Interpretation of Isaiah 14:12-15» [Una historia de la interpretación de Isaías 14:12-15], ponencia para el doctorado en el Seminario

Teológico Bautista del Sur, 1979; J.M. Bertoluci, «The Son of the Morning and the guardian Cherub in the Context of the Controversy Between Good and Evil» [«El hijo de la mañana y el querubín guardián en el contexto de la controversia entre el bien y el mal»], tesis para el doctorado en teología, Andrews University, 1985, pp. 4-36. Sin embargo, en la actualidad, la identificación directa con Satanás está ampliamente limitada a populares obras conservadoras. Véase, por ejemplo, Green, M., *I Believe in Satan's Downfall* [Yo creo en la caída de Satanás], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1981, pp. 39-42; Swihart, S. D., *Angels in Heaven and Earth* [Ángeles en el cielo y en la tierra], Logos International, Plainfield, NJ, 1979, pp. 77-80. El consenso académico favorece ligeramente el ver que este pasaje se refiera exclusivamente a una figura puramente histórica, aunque algunos reconocen que quizá esté haciendo uso de una tradición mítica de una rebelión cósmica en el proceso. Crisóstomo, Lutero y Calvino ofrecen algunos precedentes históricos para esta interpretación. Para ejemplos contemporáneos, véase Allen, R. L., «Lucifer, Who or What?» [Lucifer: ¿Quién o qué?], *JETS* 11, 1968, 35-39; Erlandson, S., *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13:2 — 14:23* [La carga de Babilonia: Un estudio de Isaías 13:2-14:23], ConBOT 4, Gleerup, Lund, 1970, pp. 123-25; Keown, «History of the Interpretation»; Oswalt, J. N., *The Book of Isaiah, Chapters 1-39* [El libro de Isaías, capítulos 1-39], NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986, pp. 320-25; Watts, J. D. W., *Isaiah 1-33* [Isaías 1-33], WBC 24, Word, Waco, TX, 1985, pp. 204-12. Para una panorámica global de varias posiciones histórico-críticas, véase Page Jr., H.R., *The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of Its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature* [El mito de la rebelión cósmica: Un estudio de sus reflejos en la literatura ugarítica y bíblica], Brill, Leiden, 1996, pp. 9-34.

- 46 Véase Clifford, R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* [La montaña cósmica en Canaán y el Antiguo Testamento], HSM 4, Harvard University Press, Cambridge, 1972, pp. 164-65. El texto completo se encuentra en *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques* [Corpus de tablillas en alfabetos cuneiformes], 3 vols., ed. A. Herdner, Geuthner, Paris, 1963, 1,55-65. Algunos consideran que *ba-arsi* en este relato se refiere al inframundo y no a la tierra. De ahí que se vea a Atar como que se convierte en el príncipe del infierno. Véase la discusión en McKay, J.W., «Helel and the Dawn-Goddess» [Helel y la diosa del amanecer], *VT* 20, 1970, 461; Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic* [los albores de lo apocalíptico], Fortress, Filadelfia, 1977, p. 206. El análisis más exhaustivo hasta la fecha, que aboga por la interpretación de Isaías 14 como una de las muchas historias de rebelión cósmica es el de Page en *Myth of Cosmic Rebellion*. Para una discusión de la relación entre el relato de Isaías y el mito de Atar, véase *Ibíd.*, pp. 51-109.
- 47 Forsyth, *Old Enemy*, p. 135.
- 48 Véase, Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends* [Mitos y leyendas cananeos], 3d ed., ed. J. C. L. Gibson, T & T Clark, Edinburgh, 1978 (1956), pp. 37-45.
- 49 Véase Forsyth, *Old Enemy*, pp. 132-3 3; Page, *Myth of Cosmic Rebellion*, *passim*. Sobre mitos cananeos y griegos afines, véase Craigie, P. C., «Helel, Athtar and Phaethon (Jes 14:12-15)» [Helel, Atar y Faetón (Jes 14:12-15)], *ZAW* 85, 1973, 223-25; Hirsch, S. A., «Isaiah 14:12, Helel ben Shaha» [Isaías 14:12], *JQR* 11, 1920-21, 197-99; Langdon, S. H., «The Star Helel, Jupiter? (Is 14:12)» [¿Júpiter, la estrella Helel?], *ExpTim* 42, 1930-31, 172-74; Morgenstern, J., «Mythological Background of Psalm 82» [El trasfondo mitológico del Salmo 82], *HUCA* 14, 1939, 29-126. Bertoluci («Son of the Morning») alega que no hay mito mesopotámico, hitita, griego ni ugarítico de Helel ben Shaha que «refleja el relato de Isaías en su totalidad» (p. 109). Para su análisis de literatura extrabíblica, véase esp. pp. 57-98. Véase también el análisis de Keown de nueve mitos paralelos (Kumarbi, Seth-Horus-Osiris, *Enuma Elish*, Baal-Yamm-El, Atar, Shaha y Shalim, Atar de Arabia del Sur y Faetón) en «History of the Interpretation», pp. 119-36. Para otras variaciones culturales de estos mitos, véase Luomala, K., *Oceanic, American Indian and*

African Myths of Snaring the Sun [Mitos oceánicos, amerindios y africanos sobre atrapar al sol], Bishop Museum, Honolulu, 1940.

- 50 Sobre Zafón como la montaña sobre la cual se reunió la asamblea divina, véase Pope, M. H., *Job* [Job], 3d ed., Doubleday, Garden City, NY, 1973, p. 183. Sobre el trasfondo cananeo de Elyón, véase Day, *God's Conflict*, pp 129-38.
- 51 Forsyth, *Old Enemy*, p. 138.
- 52 Bertoluci, «Son of the Morning», pp. 301-2.
- 53 Schmidt, K. L., «Lucifer als gefallene Engelmacht», *TZ* 7, 1951, 161-79, traducido por Bertoluci, «Son of the Morning» [«Hijo de la mañana»], p. 303. Even Eichrodt (*Theology*, 2, 207) reconoce que en este pasaje, así como en Génesis 3 y 6:1-4, «hay una idea incipiente de un ser súper humano que es hostil hacia Dios».
- 54 La frase pudiera también ser una pregunta, como indica la NVI: «¿Acaso eres más sabio que Daniel? ¿Acaso conoces todos los secretos?»
- 55 Véase Forsyth, *Old Enemy*, pp. 140-41; Page, *Myth of Cosmic Rebellion*, pp. 148-58.
- 56 Sobre los paralelos con el relato del Edén en Génesis 2-3, véase Eichrodt, W., *Ezekiel: A Commentary* [Ezequiel: Un comentario], trad. al inglés de C. Quin, OTL, Westminster, Filadelfia, 1970, pp. 392-93; Habel, N. C. «Ezekiel 28 and the Fall of the First Man» [Ezequiel 28 y la caída del primer hombre], *Concordia Theological Monthly* 38, 1967, 516-24; McKenzie, J. L., «Mythical Allusions In Ezek. 28:12-18» [Alusiones mitológicas en Ez 28:12-18], *JBL* 75, 1956, 322-27; May, H. G., «The King in the Garden of Eden: A Study of Ezekiel 28:12-19» [El rey en el huerto del Edén: Un estudio de Ezequiel 28:12-19], en *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* [La herencia profética de Israel: Ensayos en honor de James Muilenburg], ed. B.W. Anderson y W. Harrelson, Harper, Nueva York, 1962, pp. 166-76; Williams, A. J., «The Mythological Background of Ezekiel 28:12-19» [El trasfondo mitológico de Ezequiel 28:12-19], *BTB* 6, 1976, 49-61. Por lo general ahora se rechaza la identificación que hace el texto masorético del rey con el querubín. Véase Allen, L.C., *Ezekiel 20-48* [Ezequiel 20-48], WBC 29, Word, Dallas, 1990, p. 95; Zimmerli, W., *Ezekiel II* [Ezequiel II], trad. al inglés de J. D. Martin, Hermencia, Fortress, Filadelfia, 1983, p. 90.
- 57 Para varios paralelos mencionados, véase Day, *God's Conflict*, pp. 93-95.
- 58 J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil* [La creación y la persistencia del mal], Harper & Row, San Francisco, 1988, pp. 18-19.
- 59 Para una panorámica exhaustiva de los ángeles en la literatura religiosa del mundo, véase Davidson, G., *A Dictionary of Angels, Including the Fallen Angels* [Un diccionario de los ángeles, incluyendo los ángeles caídos], Free Press, Nueva York, 1967.
- 60 A menudo los calvinistas han tomado Romanos 9:18-21 como un ejemplo de que Dios hace lo que yo aquí niego que él está haciendo: decirles a los interrogadores humanos que permanezcan estoicamente callados ante el mal radical —en efecto, ante el prospecto de su propia condenación eterna divinamente preordenada. En la interpretación calvinista, Dios sencillamente ejerce su «derecho» a escoger a algunas personas para la salvación eterna y «pasa por alto a otros», dejándolos en condenación eterna. ¡Y nadie puede (o más le vale no hacerlo) cuestionar su carácter al hacerlo! Para un número cada vez mayor de exégetas modernos, esta manera de interpretar Romanos 9 está arraigada en una comprensión miope, fuera de contexto y anacrónica del propósito de Pablo en el libro de Romanos como un todo. Véase, p. ej., la excelente discusión presentada por J.D.G. Dunn en *Romans 9-16* [Romanos 9-16], WBC 38 B, Word, Dallas, 1988, pp. 521-76. Véase también Strauss, J. D., «God's Promise and Universal History: The Theology of Romans 9» [La promesa de

Dios y la historia universal: La teología de Romanos 9] en *Grace Unlimited* [Gracia ilimitada], ed. C. H. Pinnock, Bethany, Minneapolis, 1975, pp. 190-208.

61 Tal será mi tarea en el próximo libro, *Satan and the Problem of Evil*.

Capítulo 6: *Atemos al hombre fuerte*

- 1 Algunas obras que desarrollan y defienden aspectos de la tesis que yo apoyo aquí y que me han resultado las más útiles (aunque no necesariamente aceptables) son Wink, W., *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* [Los poderes, volumen 1. Nombrar los poderes: El lenguaje del poder en el Nuevo Testamento], Fortress, Filadelfia, 1984; Arnold, C. E., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters* [Los poderes de las tinieblas: Principados y potestades en las cartas de Pablo], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992; Kallas, J., *Jesus and the Power of Satan* [Jesús y el poder de Satanás], Westminster, Filadelfia, 1968; ídem, *The Significance of the Synoptic Miracles* [El significado de los milagros sinópticos], Seabury, Greenwich, CO, 1961; Wingren, G., *The Living Word: A Theological Study of Preaching and the Church* [La palabra viva: Un estudio teológico de la predicación y la iglesia], trad. al inglés de T. V. Pague, Muhlenberg, Filadelfia, 1960 (1949); Forsyth, N., *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* [El antiguo enemigo: Satanás y el mito del combate], Princeton University Press, Princeton, 1987, esp. pp. 248-306; Russell, J. B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* [El demonio: percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, 1977; Longman III, T. y D. G. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995; Caird, G. B., *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* [Principados y potestades: Un estudio sobre teología paulina], Clarendon, Oxford, 1956; Berkhof, H., *Christ and the Powers* [Cristo y los poderes], Herald, Scottsdale, PA, 1962; Böcher, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* [Temor y defensa de los demonios: Una aportación a la historia pasada del bautizo cristiano], BWANT 5, Kohlhammer, Stuttgart, 1970; ídem, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* [El NT y el poder demoníaco], Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1972; ídem, *Christus Exorcista*, Kohlhammer, Stuttgart, 1972; Ling, T., *The Significance of Satan: New Testament Demonology and Its Contemporary Significance* [El significado de Satanás: El Nuevo Testamento y su significado contemporáneo], SPCK, Londres, 1961; Schlier, H., *Principalities and Powers in the New Testament* [Principados y potestades en el Nuevo Testamento], Herder and Herder, Nueva York, 1961; Robinson, J.M., *The Problem of History in Mark, and Other Marcan Studies* [El problema de la historia en Marcos y otros estudios sobre Marcos], Fortress, Filadelfia, 1982, esp. pp. 69-115.
- Sobre la teología del pacto que yace tras esta noción, véase Buchanan, G.W., *The Consequences of the Covenant* [Las consecuencias del pacto], NovTSup 20, Brill, Leiden, 1970, pp. 123-31; así como Hillers, D.R., *Covenant: The History of a Biblical Idea* [El pacto: La historia de una idea bíblica], Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1969, pp. 120-42.
- 3 Para varias recopilaciones importantes de ensayos que sirven para registrar la historia de la discusión de lo apocalíptico en el siglo veinte, véase Funk, R.W., ed., *Apocalypticism* [Apocalípticismo], JTC 6, Herder and Herder, Nueva York, 1969; Koch, K., y J. M. Schmidt, eds., *Apokalyptik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982; Hanson, P. D., ed., *Visionaries and Their Apocalypses* [Visionarios y sus Apocalipsis], IRT, Fortress, Filadelfia, PA, 1983; Hellholm, D., ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* [Apocalípticismo en el mundo mediterráneo y la reunión del Cercano Oriente en el

- Coloquio Internacional sobre Apocaliptismo en Uppsala del 12 al 17 de agosto de 1979], Mohr, Tübingen, 1983; Collins, J.J. y J.H. Charlesworth, eds., *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium* [Misterios y revelaciones: Estudios apocalípticos desde el coloquio de Uppsala], JSPSup 9, JSOT Press, Sheffield, 1991. Para un excelente estudio actualizado de los temas así como bibliografía, véase Murphy, E.J., «Apocalypses and Apocalypticism: The State of the Question» [Apocalipsis y apocalipticismo: El estado de la pregunta], *Currents in Research: Biblical Studies* [Corrientes de investigación: Estudios bíblicos] 2, 1994, 147-79. Por el siguiente material sobre el origen y naturaleza del pensamiento apocalíptico, estoy muy en deuda con la investigación y visión de mi amigo y colega Paul Eddy.
- 4 Sobre el problema de la definición, véase Glasson, T.F., «What Is Apocalyptic?» [¿Qué es apocalíptico?], *NTS* 27, 1980, 98-105; Sturm, R. E., «Defining the Word “Apocalyptic” : A Problem in Biblical Criticism» [La definición de la palabra «apocalíptico»: Un problema en la crítica bíblica] en *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martin* [Lo apocalíptico y el Nuevo Testamento: ensayos en honor de J. Louis Martin], ed. J. Marcus y M. L. Soards, JSNTSup 24, JSOT Press, Sheffield, 1989, pp. 17-48. El coloquio de 1979 sobre lo apocalíptico no logró alcanzar un acuerdo en la definición. Véase Hellholm, D., «Introduction» [Introducción] en *Apocalypticism in the Mediterranean World*, p. 2.
 - 5 La distinción se remonta a P.D. Hanson, «Apocalypticism», *IDBSup*, pp.28-31.
 - 6 Boccaccini, G., «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship» [La tradición apocalíptica judía: Contribución de la erudición italiana], en *Mysteries and Revelations* [Misterios y revelaciones], pp. 36-37.
 - 7 Para introducciones útiles al zoroastrismo, véase Boyce, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* [Los zoroástricos: Sus creencias y prácticas religiosas], Routledge and Kegan Paul, Londres 1979 y especialmente, Nigosian, S. A., *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research* [La fe zoroástrica: Tradición e investigación moderna], McGill-Queen's University Press, Montreal, 1993. Para pasajes de algunos textos zoroástricos que comúnmente se asocian con temas apocalípticos judíos, véase Óbice, M., ed. y trad., *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* [Fuentes textuales para el estudio del zoroastrismo], University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp. 80-94.
 - 8 Así se describe, por ejemplo, en Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* [La religión judía en tiempos antiguos de la helenización tardía], ed. H. Gressmann, 3d ed., Mohr/Siebeck, Tübingen, 1926; así como Mills, H., *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel* [Zaratustra, Filo, los aqueménidas e Israel], AMS, rpt., Nueva York, 1977; ídem, *Avesta Eschatology Compared with the Books of Daniel and Revelation* [La escatología Avesta comparada con los libros de Daniel y Apocalipsis], Open Court, Chicago, 1908. Versiones de esta opinión todavía existen entre los eruditos posbultmannianos el Nuevo Testamento]. Véase, p. ej., Betz, H.D., «On the Problem of the Religio-historical Understanding of Apocalypticism» [Sobre el problema de la comprensión histórico-religiosa del apocalipticismo] en *Apocalypticism* [Apocalipticismo], ed. Funk, pp. 134-56. Sobre lo ilógico de interpretar un monoteísmo exclusivista como «más puro» que una forma de monoteísmo que permita la existencia de otros dioses inferiores o dioses malos, véase más arriba el capítulo cuatro.
 - 9 Véase von Bad, G., *Old Testament Theology* [Teología del Antiguo Testamento], trad. al inglés de D. M. G. Stalker, 2 vols., Harper & Row, Nueva York, 1962-1965, 2, 301-15; ídem, *Wisdom in Israel* [Sabiduría en Israel], trad. al inglés de J. D. Martin, Abingdon, Nashville, 1972, esp. pp. 263-83. La tesis también la defiende J. Gammie, «Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature» [Dualismo espacial y ético en la sabiduría y literatura apocalíptica judía], *JBL* 93, 1974, 356-85.

- 10 Rowley, H.H., *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypse from Daniel to the Revelation* [La relevancia de lo apocalíptico: Un estudio del Apocalipsis judío y cristiano desde Daniel hasta Apocalipsis], ed. rev., Association, Nueva York, 1963; Cross, F.M., «New Directions in the Study of Apocalyptic» [Nuevas direcciones en el estudio de lo apocalíptico], en *Apocalypticism* [Apocalipticismo], ed. Funk, pp. 157-65; Hanson, P.D., *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* [Los albores de lo apocalíptico: Las raíces históricas y sociológicas de la escatología apocalíptica judía], Fortress, Filadelfia, 1975; ídem, «Old Testament Apocalyptic Reexamined» [El Antiguo Testamento vuelto a examinar], *Int* 25, 1971, 454-79.
- 11 Además de Rowley, Cross y Hanson que ya se citaron más arriba, véase Allen, L.C., «Some Prophetic Antecedents of Apocalyptic Eschatology and Their Hermeneutical Value» [Algunos antecedentes de la escatología apocalíptica y su valor hermeneútico], *Ex Auditu* 6, 1990, 15-28; Forsyth, *Old Enemy*, pp. 142-46; Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* [El método y mensaje del apocalíptico judío], OTL, Westminster, Filadelfia, 1964, pp. 92-95; Johnson, D. G., *From Chaos to Restoration: An Integrative Analysis of Isaiah 24-27* [Del caos a la restauración: Una interpretación integradora de Isaías 24-27], *JSOTSup* 61, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988. Para un estudio reciente de la relación entre el material proto-apocalíptico del Antiguo Testamento y los primeros escritos apocalípticos judíos, véase E.J.C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic* [Profetas de la antigüedad y de los días del fin: Zacarías, el libro de los vigilantes y apocalípticos], OTS 35, Brill, Leiden, 1996. Un número creciente de eruditos han estado intentando combinar esta tesis con elementos de una visión sincrética anterior. Véase, p. ej., Charlesworth, J.H., «Folk Traditions in Jewish Apocalyptic Literature» [Tradiciones populares en la literatura apocalíptica judía], en *Mysteries and Revelations*, pp. 91-113; Collins, J.J., «Jewish Apocalyptic Against Its Hellenistic Near Eastern Environment» [La apocalíptica judía contra su medioambiente helenístico del Cercano Oriente], *BASOR* 220, dic. 1975, 27-36; Bauckham, R., «The Rise of Apocalyptic» [El surgimiento de lo apocalíptico], *Themelios* 3, no.2, 1978, 10-23; Kvanvig, H. S., *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Sea Man* [Raíces de lo apocalíptico: el trasfondo mesopotámico de la figura de Enoc y el Hijo del hombre], WMANT 61, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1988; Winston, D., «The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence» [El componente iraní en la Biblia, los apócrifos y Qumrán: Una revisión de la evidencia], *History of Religions* [Historia de las religiones] 5, no.2, 1966, 192-94.
- 12 Véase, p. ej., Shaked, S., «Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.» [La influencia iraní en el judaísmo: Primer siglo, antes de la Era común, al segundo siglo de la Era común] en *The Cambridge History of Judaism* [La historia del judaísmo según Cambridge], vol. 1, *Introduction: The Persian Period* [Introducción: El período persa], ed. W. D. Davies y L. Finkelstein, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 308-25; y Hinoells, J. R., «Zoroastrian Influence on the Judeo-Christian Tradition» [La influencia del zoroastrismo en la tradición judeocristiana], *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 45, 1976, 1-23. Con cierta justificación en alguna otra parte Hinnells señala que muchas de lo análisis anteriores estuvieron afectados por un prejuicio anticristiano que veía en la teoría de la influencia zoroástrica una oportunidad para socavar la singularidad del cristianismo. Véase «Iranian Influence upon the New Testament» [Influencia iraní en el Nuevo Testamento] en *Commémoration Cyrus, hommage universel* [Conmemoración a Ciro, homenaje universal], ed. A. Pagliaro et al., Acta Iranica 2, Brill, Leiden, 1974, 2, 272.
- 13 E. Yamauchi, *Persia and the Bible* [Persia y la Biblia], Baker, Grand Rapids, MI, 1990, pp. 458-66. Véase también Barr, J., «The Question of Religious Influence: The Case of Zoroas-

- trianism, Judaism and Christianity» [El asunto de la influencia religiosa: El caso del zoroastrismo, el judaísmo y el cristianismo], *JAAR* 53, 1985, 201-35, quien argumenta que lo menos que se puede decir es que los paralelos son superficiales. Algunos han alegado que esto es así incluso con el «tema de los dos espíritus», aunque desde hace mucho tiempo esto se ha considerado como el ejemplo más obvio de la influencia zoroástrica. Este influente tema se encuentra en *Qumran Manual of Discipline* [Manual de la disciplina de Qumrán], (IQS), en *War Scroll* [Rollo de la guerra], (1QM) y a través de toda la tradición cristiana primitiva. Véase May, H.G., «Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery» [Referencia cosmológica en la doctrina de Qumrán de los dos espíritus y en las metáforas del Antiguo Testamento], *JBL* 82, 1963, 1-14; Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamentarian Judaism* [Resurrección, inmortalidad y vida eterna en el judaísmo intertestamentario], Harvard University Press, Cambridge, 1972.
- 14 De hecho, según Yamauchi (*Persia and the Bible*, pp. 464-66), muchos de los importantes textos zoroástricos están fechados aún en los siglos del quinto al noveno. Para una completa discusión reciente, véase Griffiths, J.G., *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions* [El veredicto divino: Un estudio del juicio divino en las religiones antiguas], *SHR* 52, Brill, Leiden, 1991, pp. 250-53.
 - 15 D. Wolfer, *Deep Things out of Darkness: The Book of Job* [Cosas profundas a partir de la oscuridad: el libro de Job], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 5 1-54, arguye por una fecha al principio del siglo siete a.C., como lo hace J.E. Hartley, *The Book of Job* [El libro de Job], NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988, pp. 17-20. De manera similar, M.H. Pope concluye que la fecha más probable para el Diálogo es el siglo siete a.C. (*Job*, 3ra ed., AB 15, Doubleday, Garden City, NY, 1973, p. xl). N. M. Sarna («Epic Substratum in the Prose of Job» [Sustrato épico en la prosa de Job], *JBL* 76, 1957, 13.25), concluyen que el aparente escenario patriarcal «debe considerarse como genuino y como que pertenece a la saga original. En síntesis, la cantidad considerable de sustrato épico indica que el marco de nuestra narrativa actual proviene directamente de un antiguo “poema épico de Job”» (p. 25). Hasta G. von Bad minimiza la magnitud de la influencia persa en Job sobre la bases de la antigüedad del material sobre *satán* que se encuentra en el prólogo. Véase su obra «OT View of Satan» [La visión de Satanás en el Antiguo Testamento], *TDNT*, 2, 74.
 - 16 El zoroastrismo posterior (es decir, el de los textos pahlavi del período sasánido, de los siglos tres al siete d.C.) es claramente dualista, pero se debate hasta qué punto esto puede llevarse al zoroastrismo original. Para una discusión completa, véase Boyd, J.W. y D.A. Crosby, «Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?» [¿Es el zoroastrismo dualista o monoteísta?] *JAAR* 47, 1979: 557-88.
 - 17 Yamauchi, *Persia and the Bible*, p.460. Lo mismo Kluger, R.S., Satan in the Old Testament; trad. al inglés H. Nagel, *Studies in Jungian Thought* 7 [Satanás en el Antiguo Testamento], trad. al inglés de H. Nagel, *Studies in Jungian Thought* 7 [Estudios del pensamiento jungiano 7], Northwestern University Press, Evanston, IL, 1967, p. 156, quien está de acuerdo en que «si uno mira las dos figuras —la del Satanás del Antiguo Testamento y la del Angra Mainyu de la religión persa— no como entidades separadas sino como arraigadas en el patrón religioso completo, se hace patente una diferencia fundamental».
 - 18 Así escribe Kvanvig: «el universo apocalíptico surgió en un momento en el que el mal se experimentaba como un poder que excedía los límites humanos. Era la experiencia del mal no humano ... Como resultado, surgió un nuevo tipo de esperanza en la sociedad judía mediante la cual el impacto trascendental del mal se confrontaba con un trascendental poder de justicia» (*Roots of Apocalyptic*, p. 613). Véase también Russell, D., *Method and Message*, pp.237-38; *idem*, «Demonology and the Problem of Evil» [La demonología y el problema del

- mal] en su obra *From Early Judaism to Early Church* [Del judaísmo primitivo a la iglesia primitiva], Fortress, Filadelfia, 1986, pp. 85-98; Kallas, *Synoptic Miracles*, pp. 52-53; Langton, E., *The Essentials of Demonology: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Lo esencial de la demonología: Un estudio de la doctrina judía y cristiana, su origen y desarrollo], Epworth, Londres, 1949, p. 57; Russell, J., *Devil*, pp. 18 5-86.
- 19 Sobre el desarrollo de la angelología y demonología judía durante esta época, véase Barton, G.A., «The Origin of the Names of the Angels and Demons in the Extra-canonical Apocalyptic Literature to 100 A.D.» [El origen de los nombres de los ángeles y los demonios en la literatura apocalíptica extracanónica hasta el año 100 d.C.], *JBL* 31, 1912, 156-57; Piñero, A., «Angels and Demons in the Greek *Life of Adam and Eve*» [Ángeles y demonios en la versión griega de «La vida de Adán y Eva»], *JSJ* 24, 1993, 191-214; Davidson, M.J., *Angels at Qumran: A Comparative Study of I Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran* [Ángeles en Qumrán: Un estudio comparativo de I Enoc 1-36, 72-108 y los escritos sectarios de Qumrán], JSPSup 11, JSOT Press, Sheffield, 1992; Kuhn, H.B., «The Angelology of the Non-canonical Jewish Apocalypses» [La angelología de los Apocalipsis judíos no canónicos], *JBL* 67, 1948, 217-32.
 - 20 Aquí estoy siguiendo la opinión de la mayoría de que el relato de Génesis precede al relato de I Enoc, aunque dicha posición tiene sus detractores. Para discusiones véase Alexander, P.S. y P. Hanson, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6-11» [Rebelión en el cielo, Azazel y los héroes euhemerísticos en Enoc 6-11], *JBL* 96, 1977, 195-233; Nickelsburg, G. W. E., «Apocalyptic and Myth in I Enoch 6-11» [Lo apocalíptico y el mito en I Enoc 6-11], *JBL* 96, 1977, 383-405; Alexander, P. S., «The Targumim and Early Exegesis of the 'Sons of God' in Genesis 6» [Los targumim y la exégesis primitiva de los «hijos de Dios» en Génesis 6], *JJS* 23, 1972, 60-71. Primero de Enoc, 1-36 (comúnmente conocido como «El libro de los vigilantes») ofrece el relato más completo de los ángeles vigilantes, pero también se encuentran en *Jubileos*, *Testamento de los doce patriarcas*, *Vida de Adán y Eva* y *2 Enoc*, en otros lugares se encuentran indicios. Para discusiones véase Russell, J., *Devil*, pp. 186 y sig.; Forsyth, *Old Enemy*, pp. 160-91; Gokey, E., *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* [Terminología para el diablo y los espíritus malignos en los padres apostólicos], Patristic Studies 93, Catholic University of America, Washington, DC, 1961, pp. 10-13; Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* [La imaginación apocalíptica: Una introducción a la matriz judía del cristianismo], Crossroad, Nueva York, 1987, pp. 36-46; Kvanvig, S., «The Book of Watchers» en su obra *Roots of Apocalyptic*, pp. 85-104; Mills, M. E., «Enoch and the Watchers» [Enoc y los vigilantes] en su obra *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition* [Agentes humanos de poder cósmico en el judaísmo helénico y la tradición sinóptica], JSPSup 41, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, pp. 63-77.
 - 21 Véase esp. *Jubileos* 4:15 y sig. R. Murray ha argumentado que los «vigilantes» angelicales pudieran remontarse lingüísticamente a la noción antigua de «dioses guardianes» que vigilan a sus respectivas naciones/pueblos («The Origin of Aramaic “îr, Angel”» [El origen del arameo «îr, ángel»], *Or* 53, 1984, 303-17).
 - 22 Este relato acerca del origen de los espíritus malignos se encuentra en I Enoc 15:8; *Jubileos* 5:2; 2 Enoc 18:2-5. Sobre los demonios en la literatura intertestamentaria, véase Ferguson, E. *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1980, pp. 74-48.
 - 23 Lo mismo es verdad de otros relatos apocalípticos de la Caída. Igual en 2 Enoc 29:4-5 (aunque este también recita la tradición del vigilante en el capítulo 18). Igual sucede en la Vida

- de Adán 12-17, donde se atribuye la caída de Satanás a que tenía celos de Adán, una historia que con el tiempo anularía la tradición del Vigilante en la iglesia primitiva.
- 24 Jubileos 2:2. Véase *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* [Apócrifos y seudoe-pigráficos], 2 vol., ed. R. H. Charles, Clarendon, Oxford, 1912, 1, 13-14.
 - 25 El Testamento de Adán 4:2. Véase *OTP*, 2, 995.
 - 26 Por ejemplo, 1 Enoc se refiere a «espíritus» del trueno, el mar, la escarcha, la nieve, la bruma, el rocío, el viento y la lluvia (60:15-22; 61:10; 66:2; 69:22), así como a ángeles a cargo de las estaciones (87:7-20). Segunda de Enoc se refiere a ángeles del fuego, el granizo, el viento, los rayos, los torbellinos, la nieve, la lluvia, el día y la noche, el sol, la luna, los planetas y las constelaciones (19:1-6; cf. 15:1). Y 4 Esdras habla de ángeles del viento, el fuego y el firmamento (6:21; 8:21). Sobre esto véase Daniélou, J., *The Theology of Jewish Christianity* (La teología del cristianismo judío), trad. Y ed. J. A. Baker, Westminster, Filadelfia, 1964, pp. 181-84; Osborn, L., «Entertaining Angels: Their Place in Contemporary Theology» [Consideración de los ángeles: Su lugar en la teología contemporánea], *TynBul* 45, 1994, 286-87.
 - 27 Wink, *Unmasking the Powers*, p. 157. Filo identifica cada ángel de una especie con una forma platónica en *De Confusione Linguarum* 171-75 y *De Cherubim* 51. Para una discusión de opiniones similares en la literatura rabínica, véase P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* [La rivalidad entre ángeles y hombres: un estudio del concepto de los ángeles de parte de los rabíes], de Gruyter, Berlín, 1975, pp. 56-59; y en la historia primitiva de la iglesia, véase Daniélou, J., *The Angels and Their Mission* [Los ángeles y su misión], trad. al inglés de D. Heimann, Newman, Westminster, MD, 1953pp. 68-82. El Nuevo Testamento claramente compartía la creencia apocalíptica del primer siglo en la importancia de los ángeles (véase, p. ej., Mr 1:13; Mt 4:6, 11; 13:39-49; Jn 1:51; Hch 7:53; Ro 8:38; 1Co 4:9; 11:10; 13:1; 2Co 11:14; Gá 1:8; 3:19; 1Ts 4:16; 2Ts 1:7; Heb 13:2). Jesús afirmó la existencia de ángeles guardianes (Mt 18:10; 26:53) como hace el autor de Hebreos (1:14). Pero como un todo el Nuevo Testamento no sigue la tradición apocalíptica de vincular ángeles específicos con fenómenos naturales en particular (aunque véase Ap 7:1; 16:5; 19:17; Heb 1:7? y la inserción de Jn 5:4).
 - 28 Sobre la corriente del libre albedrío, véase, p. ej., Eclesiástico 15:14-16 [VP], que declara que el Señor «creó al hombre al principio y le dio libertad de tomar sus decisiones. Si quieres, puedes guardar los mandamientos y actuar con fidelidad es un asunto que tú debes decidir. Delante de ti tienes fuego y agua; escoge lo que quieras» Cf., p. ej., también 1 Macabeos 9:30; 12:1; 2 Macabeos 4:38; 5:9; 15:32-33; Sabiduría de Salomón 7:7-10; Judit 5:17; Salmos de Salomón. Incluso dentro de los textos apocalípticos (p. ej., Testamento de Simeón 5:2; Testamento de Leví 19:1; 2 Apocalipsis de Baruc 19:1-3; 54:15,19; 2 Enoc 7:3) y en Qumrán encontramos fuertes declaraciones que reafirman la decisión y responsabilidades humanas (p. ej., IQH 4.6, 24; 5.9; 13.16; 14.26; 16.10). Sobre la corriente determinista, sin embargo, véase, p. ej., Jubileos 10:6, que habla sobre seres malvados que fueron «creados para destruir» mientras que el 15:31 añade que sobre cada nación Dios ha «hecho que espíritus gobierne para que las desvíen». Véase *OTP*, 2:76, 87. Para discusiones sobre la predestinación y la elección en los rollos de Qumrán, véase Merrill, E.H., *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns* [Qumrán y la predestinación: Un estudio teológico de los himnos de acción de gracias], STDJ 8, Brill, Leiden, 1975; Dimant, D., «Qumran Sectarian Literature» [La literatura sectaria de Qumrán], en *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud* [La literatura del pueblo judío en el período del segundo templo y del Talmud], vol. 2, *Jewish*

- Writings of the Second Temple Period [Escritos judíos del período del segundo templo], ed. M.E. Stone, CRINT 2, Fortress, Filadelfia, 1984, pp. 536-38.
- 29 Véase Sekki, A.E., *The Meaning of Rua at Qumran* [El significado de Rua en Qumrán], SBLDS 110, Scholars Press, Atlanta, 1989. Sekki argumenta de manera minuciosa que existe una diferencia crucial deliberada cuando se habla de *riab* en el caso femenino y en el caso masculino. Cuando se usa el masculino, este se refiere a un ángel o demonio; cuando se usa el femenino este se refiere a una disposición humana. En textos más deterministas (p. ej., IQS 3-4) se utiliza el femenino. Sobre la base de paralelos con 4Q186, este uso sugiere un determinismo astrológico para los humanos (véase Allegro, J.M., «An Astrological Cryptic Document from Qumran» [Un documento astrológico críptico de Qumrán], *JTS* 9, 1964, 291-94), pero este no implica un determinismo cósmico general.
 - 30 Véase Merrill, *Qumran and Predestination*, pp. 45-58; J. J. Collins, «The Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls» [El mal en la literatura apocalíptica y los rollos del Mar Muerto] en *Congreso Volume, Paris 1992*, ed. J.A. Emerton, VTSup 61, Brill, Leide, 1995, pp. 25-38; Carson, D. A., *Divine Sovereignty and Human Responsibility* [Soberanía divina y responsabilidad humana], John Knox, Atlanta, 1981, pp 45-83 y esp. Maier, G., *Mensch und freier Wille: Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus* [Los hombres y el albedrío libre: Diferencias religiosas entre Ben Sira y Pablo], WUNT 12, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1971, quien intenta remontar ambas corrientes a temas bíblicos antropológicos, uno (Gn 1:26-27) o «optimista» y el otro (Gn 2:7) «pesimista». Yo argumento que casi nunca el tema «pesimista» logró desarrollarse en un determinismo auténtico. Donde sí encontramos determinismo auténtico, tenemos motivos para sospechar que tenía más que ver con suposiciones astrológicas que con enseñanzas bíblicas. Véase Allegro, «Astrological Cryptic Document».
 - 31 Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 54.
 - 32 Albright, W.E., *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* [De la Edad de Piedra al cristianismo: El monoteísmo y el proceso histórico], 2d ed., Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957, p. 362.
 - 33 La identificación de este «agente intermediario superior» difiere entre (y dentro) de los textos apocalípticos. Por ejemplo, 1 Enoch identifica a Azazel y Sem como líderes de los ángeles rebeldes pero también habla de un grupo de ángeles caídos llamados *satanes* (adversarios) encabezados por Satanás. Jubileos habla de Mastema pero también habla de que los ángeles caídos están bajo Satanás. Tobit habla de Asmodeo (quien supuestamente estaba enamorado de una joven y mató a todos los futuros esposos, 3:8; 6:13-14), un nombre que también aparece en la literatura rabínica. Segundo de Enoch habla de Satanael, mientras que *La ascensión de Isaías* se refiere a Samael junto con Beliar y Satán. Sobre esto, véase esp. Barton, «Origin of the Names» [Origen de los nombres] así como Ling, *Significance of Satan*, p.9; Ferguson, *Demonology*, pp. 76-78; Langton, *Essentials*, pp. 119-38; Gaylord, H., «How Satanel Lost His "El"» [Cómo Satanel perdió su «El»], *JJS* 33, 1982, 303-9; Foerster, W., «The Later Jewish View of Satan» [La opinión judía posterior sobre Satanás], en «διάβολος», *TDNT*, 2:75-79; Russell, J., *Devil*, pp.188-89. McCasland, S. V., «The Black One» [El negro], en *Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby* [Orígenes cristianos primitivos: Estudios en honor de Harold R. Willoughby], ed. A. Wikgren, Quadrangle, Chicago, 1961, 77-80; Molenberg, C., «A Study of the Roles of Shemihaza and Asael in 1 Enoch 6-11» [Un estudio de los roles de Shemihaza y Asael en 1 Enoch 6-11], *JJS* 35, 1984, 136-46.
 - 34 Aunque los miembros del infame Seminario de Jesús afirman que uno de los siete «pilares de la sabiduría erudita» es la opinión de que el mundo del pensamiento del Jesús histórico no era escatológico (véase R.W. Funk, R.W. Hover y el Seminario de Jesús: *The Five Gos-*

- pels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Los cinco evangelios: La búsqueda de las palabras auténticas de Jesús], Macmillan, Nueva York, 1993, p. 4), J.H. Charlesworth tiene sin lugar a dudas la razón cuando afirma que «uno de los consensos más fuertes en la investigación del Nuevo Testamento» implica la convicción de que la enseñanza de Jesús era esencialmente apocalíptica. Véase su obra «Jesus Research Expands with Chaotic Creativity» [La investigación de Jesús se expande con creatividad caótica], en *Images of Jesus Today* [Imágenes de Jesús en la actualidad], ed. J.H. Charlesworth y W.P. Weaver, Trinity, Valley Forge, PA, 1994, p. 10. Para una crítica de la opinión posbultmaniana de Jesús como no escatológico, véase mi obra *Cynic, Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* [¿Cínico, sabio o hijo de Dios? Recuperando al verdadero Jesús en una época de respuestas revisionistas], Bridgepoint, Wheaton, IL, 1995, pp. 55-56, 145-50; así como Eddy, P. R., «Jesus as Diógenes? Reflections of the Cynic Jesus Thesis» [¿Jesús como Diógenes? Reflexiones sobre la teoría del Jesús cínico], *JBL* 115, 1996, 449-69 y Johnson, L., *The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* [La búsqueda equivocada del Jesús histórico y la verdad de los evangelios tradicionales], HarperSanFrancisco, San Francisco, 1995. Para varios argumentos buenos de un Jesús apocalíptico, véase Meyer, B.E., *Christus Faber: The Master-Builder and the House of God* [*Christus Faber: El maestro de obras y la casa de Dios*], Pickwick, Allison Park, PA, 1992, pp. 41-80; Sanders, E. P., *Jesus and Judaism* [Jesús y el judaísmo], Fortress, Filadelfia, 1985, pp. 21-41, 319-40; Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology* [Jesús, Pablo y el fin del mundo: Un estudio comparativo de la escatología del Nuevo Testamento], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992, pp. 59-74, 170-80.
- 35 Arnold, *Powers of Darkness*, p. 81. La frase se usa sobre Beliar en La Ascensión de Isaías 2:4 (una obra apocalíptica de principios del siglo uno). Véase Charlesworth, J.H., «A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13-4:26 and the "Dualism" in the Gospel of John» [Una comparación crítica del dualismo en IQS 3:13-4:26 y el «dualismo» que aparece en el Evangelio de Juan] en *John and the Dead Sea Scrolls* [Juan y los rollos del Mar Muerto], ed. Charlesworth, Crossroad, Nueva York, 1990, pp. 76-106. El intento de Charlesworth de demostrar que Juan representa un alejamiento de una visión personal «hipostática» del diablo me da la impresión de que es forzada.
- 36 Véase H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* [El mundo celestial en el cristianismo primitivo y el judaísmo tardío], WUNT 2, Mohr, Tubingen, 1951, pp. 114-15; Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 62.
- 37 La común noción apocalíptica de que a un ángel se le dio responsabilidad de toda la creación pudiera estar detrás del concepto de los Sinópticos de que el mundo se le «entregó» a Satanás. Véase Daniélou, *Jewish Christianity*, pp. 188-89; Gokey, *Terminology*, p. 50. Muchos en la iglesia postapostólica primitiva sostenían esta opinión. Véase Daniélou, *Angels and Their Mission*, pp. 45-46. En este caso, Satanás debe ser visto como que dice la verdad cuando afirma que todos los reinos del mundo le fueron dados. En otras palabras, él no se robó al mundo, como sostiene Kallas (*Synoptic Miracles*, p. 54), y en este sentido su poder sobre el mundo no es en sí mismo ni puede decirse que sea «ilegítimo» como se planteó arriba. No obstante, la tiranía maligna de Satanás sobre el mundo puede verse como ilegítima incluso si en sí misma la autoridad que Dios le dio no lo es.
- 38 Beelzebú (y sus formas Beezebul, Beelzebub) era un nombre frecuente del gobernante del reino demoníaco en el Talmud, así como en el Testamento de Salomón. Ha habido mucha discusión y poco acuerdo en cuanto a la etimología de este término y sus formas. Para varias discusiones breves con varias posibles soluciones, véase Lewis, T.J., «Beelzebub», *ABD*, 1, 638-40; Aitken, W.E.M., «Beelzebub», *JBL* 31, 1912, 34-53; Foerster, W., «βελζεβοὺλ», *TDNT*, 1, 605-06; Gaston, L., «Beelzebub», *TZ* 18, 1962, 247-55; Day, P. L., *An*

- Adversary in Heaven: Satan in the Hebrew Bible* [Un adversario en el cielo: Satanás en la Biblia hebrea], HSM 43, Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 151-59; MacLaurin, E. C. B., «Beelzebul», *NovT* 20, abril, 1978, 156-60; Wright, S. J., «Satan, Beelzebul, Devil, Exorcism» [Satanás, Beelzebul, diablo, exorcismo], *NIDNTT*, 3, 468-76. Para un argumento magnífico de que este extracto Q en esencia se remonta al Jesús histórico, véase Dunn, J.D.G., «Matthew 12:28/Luke 11:20—A Word of Jesus?» [Mateo 12:28/Lucas 11:20: ¿Una palabra de Jesús?] en *Eschatology and the New Testament: Essays in Honor of George Raymond Beasley-Murray* [Escatología y el Nuevo Testamento: ensayos en honor de George Raymond Beasley-Murray], ed. W.H. Gloer, Hendrickson, Peabody, MA, 1988, pp. 29-49. La acusación de que Jesús estaba poseído por Satanás o un demonio se repite en Juan 7:20; 8:48, 52 y 10:20. Debiera señalarse que la respuesta a la acusación en 10:21: «¿Puede acaso un demonio abrirles los ojos a los ciegos?» recuerda a Marcos 3:24 y se basa en la suposición de que la ceguera es en sí misma una obra demoníaca.
- 39 Arnold ve este versículo como la clave para comprender el ministerio de Cristo. «Cristo ha venido para luchar contra este “hombre fuerte” y saquear su casa: es decir, para liberar a los cautivos del reino de Satanás (*Powers of Darkness*, p. 79). Véase también Ramsey Michaels, J., «Jesus and the Unclean Spirits» [Jesús y los espíritus inmundos] en *Demon Possession* [Posesión demoníaca], ed. J.W. Montgomery, Bethany, Minneapolis, 1976, p. 53. Ferguson, E., resume bien la imagen del mundo y del ministerio de Jesús que se asume en este pasaje cuando señala que este mundo es «territorio ocupado por el enemigo; Satanás como su gobernante tiene una fortaleza para proteger sus mal habidas posesiones». Pero viene uno más fuerte que él. El conquistador libera la fortaleza, le quita el poder a Satanás y se apropia de sus posesiones para su propio uso» (*Demonology of the Early Christian World*, pp. 22-23). Véase también E. Pagels, *The Origin of Satan* [El origen de Satanás], Random House, Nueva York, 1995, p. 20.
- 40 Respuesta de J. Newport a Michaels en *Demon Possession*, p. 90. Forsyth argumenta que los demonios se describen en los Evangelios como «una especie de ejército de organización poco rígida bajo su general, Satanás» (*Old enemy*, p. 293; cf. p. 295). Véase también Russell, J., *Devil*, p. 237; Gokey, *Terminology*, p. 50; Kallas, *Synoptic Miracles*, pp. 67-68. Ling argumenta que los Evangelios difieren de la literatura apocalíptica anterior precisamente en la intensidad con la que afirman que el reino del mal es un reino unido y concentra la mayor parte de su atención en la cabeza de su reino, Satanás (*Significance of Satan*, pp. 12-22). Roy Yates también ve esto como una de las contribuciones principales de los Evangelios. Para Jesús, los «exorcismos ya no deben verse como victorias aisladas sobre una serie de demonios autónomos ... Jesús no tiene una visión atomística del mundo del mal sino que lo ve como una unidad bajo Satanás, cuyo poder está comenzando a desmoronarse» («The Powers of Evil in the New Testament» [Los poderes del mal en el Nuevo Testamento], *EvQ* 52, no. 2, 1980, 99).
- 41 Ferguson, *Demonology*, p. 12.
- 42 Es probable que el pasaje signifique que el éxito del ministerio de exorcismo de los discípulos era una evidencia de que el reino de Satanás iba barranca abajo. Así argumentan G.E. Ladd en *Jesus and the Kingdom* [Jesús y el reino], Harper & Row, Nueva York, 1964, pp. 145 y sig. y Forsyth, *Old Enemy*, pp. 294-95. Ling alega que aquí Jesús estaba quitando la atención de los discípulos de su habilidad de echar fuera demonios en particular al «hecho de que el reino del mal en su totalidad estaba siendo conquistado por el ejercicio de la autoridad que era de ellos en su nombre (*Sign of Satan*, p. 18). Sin embargo, Julian Hills, argumenta lo contrario. En efecto, Jesús estaba diciendo que los discípulos tenían éxito en sus exorcismos porque los demonios veían que el ministerio exorcista de Jesús ya estaba destronando a su líder. Véase Hills, J.V., «Luke 10:18—Who Saw Satan Fall?» [Lucas 10:18: ¿Quién vio caer a Satanás?], *JSNT* 46, 1992, 25-40. Este versículo, por cierto, es la única

referencia a la caída de Satanás en los Evangelios, y está claro que no se refiere a su caída original. Esta ausencia de especulación separa a los Evangelios de la literatura apocalíptica de su época. Sin embargo, parece que los autores de los evangelios daban por sentado que Satanás era un ángel caído y esto se hace más explícito en otra literatura del Nuevo Testamento (1T 3:6; Jud 6,8-10; 2P 2:4; Ef 2:2; 2Co 11:13-14).

- 43 De manera que Ferguson señala correctamente al comentar este pasaje: «El mal puede tener manifestaciones variadas, pero al final hay un solo principio del mal. En lugar de un mundo dominado por muchos demonios en guerra (un concepto pagano y politeísta), Jesús veía un reino de Satanás ... Jesús veía que su obra demostraba que todo el dominio del mal estaba siendo conquistado. Los demonios funcionaban como parte de un todo más grande, el dominio del mal» (*Demonology*, p. 20).
- 44 La tradición rabínica posterior decía que los demonios «nos rodean como zanjas alrededor de un campo ... cada quien entre nosotros tiene 1,000 a su izquierda y 10,000 a su derecha». Además, toda forma del mal se les atribuye a ellos, desde el debilitamiento en las rodillas, al desgaste de la ropa hasta los pies adoloridos. Véase el Talmud Babilónico Berakot 6a, citado por Ferguson, *Demonology*, p. 89. Es poco probable que algo de esta tradición no se prolongue hasta el primer siglo.
- 45 Langton, *Essentials*, p. 147.
- 46 Algunos consideran que Juan 9:1-5 es una excepción de esto. En el capítulo siete yo argumento en contra de esta interpretación. Pero incluso si este pasaje presupone un propósito divino para la ceguera de esta persona en particular, esto solo limita la idea que se plante aquí.
- 47 Para varias discusiones informativas sobre la conexión entre enfermedad y actividad Satánica/demoníaca en el Nuevo Testamento, véase Brown, R., «The Gospel Miracles» [Los milagros del evangelio] en su obra *New Testament Essays* [Ensayos del Nuevo Testamento], Doubleday, Garden City, NY, 1968, pp. 222-28; Yamauchi, E., «Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms» [¿Magia o milagro? Enfermedades, demonios y exorcismos] en *The Miracles of Jesus* [Los milagros de Jesús], GP 6, ed. D. Wenham y C. Blomberg, JSOT Press, Sheffield, 1986, pp. 92-93; Russell, D.S., *From Early Judaism to Early Church* [Del judaísmo primitivo a la iglesia primitiva], Fortress, Filadelfia, 1986, pp. 90-93 y esp. Davids, P.H., «Sickness and Suffering in the New Testament» [Enfermedad y sufrimiento en el Nuevo Testamento] en *Wrestling with Dark Angels: Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare* [La lucha contra ángeles oscuros: Hacia una comprensión más profunda de las fuerzas sobrenaturales en la guerra espiritual], ed. C.P. Wagner y F.D. Pennoyer, Regal, Ventura, CA, 1990, pp. 215-37. Ahora hay mucha evidencia de que los judíos del primer siglo (por ende quizá el mismo Jesús) tuvieron la ayuda de la tradición de «Salomón/hijo de David como exorcista y sanador» en su inclinación a pensar que la enfermedad y las dolencias eran inducidas por demonios. J.H. Charlesworth ha señalado: «Tenemos tradiciones que muy bien pudieran tener su origen en el primer siglo de la Era cristiana cuando se aclamaba a Salomón como un exorcista que controlaba los demonios y las enfermedades que estos causaban, incluyendo la ceguera»; «The Son of David: Solomon and Jesus (Mr 10:47)», trabajo inédito presentado al Seminario de Jesús, Rutgers University, New Brunswick, NJ, oct., 1992, p. 12. Véase también Duling, D.C., «Solomon, Exorcism and the Son of David» [Salomón, exorcismo y el Hijo de David], *HTR* 68, 1975, 235-52. Por ello pudiera ser que el título de Jesús como el «Hijo de David» esté ligado con su reputación de sanador/exorcista. Véase Fisher, L., «Can This Be the Son of David?» [¿Puede ser este el Hijo de David?] en *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Colwell* [Jesús y el historiador: Escrito en honor a Ernest Cadman Colwell], ed. F.T. Trotter, Westminster, Filadelfia, 1968, pp. 82-87. Para evidencia de

- la preponderancia dentro del judaísmo rabínico de la opinión de que gran parte de la enfermedad era el resultado de actividad demoníaca, véase Strack, H.L. y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 vols., Beck, Munich, 1922-61, 4, 501-35.
- 48 Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 63.
- 49 «Gospel Miracles», p. 224.
- 50 Ibíd.Cf. Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 79.
- 51 Para referencias véase BAGD, p. 495.
- 52 Mi traducción. La NVI traduce *mastix* como «latigazos» en Hechos 22:24 y «azotes» en Hebreos 11:36, y el verbo *mastizo* y *mastigoo* como «azotar» en Mateo 10:17; 20:19; 23:34; Marcos 10:34; 15:15; Lucas 18:32; Juan 19:1; Hechos 22:24-25 y Hebreos 12:6. Pero traduce *mastix* como «sufrimiento», «enfermedad» y «dolencia» en los Evangelios (Mr 3:10; 5:29, 34; Lc 7:21). Dicha traducción pierde la fuerza única de este uso un tanto inusual de esta palabra.
- 53 Véase también Marcos 9:29 (paralelo Mr 17:21), donde Jesús asume que hay diferentes «tipos» de demonios.
- 54 J. Ramsey Michaels arguye sobre la base de la crítica de redacción que las posesiones se convirtieron en una categoría de enfermedad y el exorcismo en una categoría de sanidad en la época en que Mateo y Lucas se apropiaron del Evangelio de Marcos. De ahí que él también argumenta que Pablo no menciona el exorcismo como uno de los dones del Espíritu porque en esa época se subsumía bajo la categoría de sanidad (1Co 12:9-10, 38-39). Véase «Jesus and the Unclean Spirits», p. 50. Si uno acepta la prioridad de Marcos, quizá su planteamiento tenga algún mérito. Por ejemplo, Marcos 1:32-34 menciona a «los enfermos y endemoniados» mientras que los pasajes paralelos de Mateo y Lucas solo mencionan a los «endemoniados» (Mt 8:16-17; Lc 4:40-41; cf. Mr 1:39; Mt 4 Lc 4:44; and Mr 3:7-12; Mt 4:24-25; Lc 6:17-19).
- 55 Contrario a Böcher, ni este pasaje ni la evidencia en los sinópticos como un todo implica necesariamente que todas las enfermedades y dolencias fueran vistas como el resultado directo de actividad demoníaca (aunque algunas evidentemente lo eran; cf. Lc 13:16; 2Co 12:7). Véase Böcher, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970, pp. 316-17; ídem, *Christus Exorcista*, Kohlhammer, Stuttgart, 1972, pp. 16, 70. Pero sí implica que todos los desórdenes se veían como resultado de que Satanás tenía al mundo como rehén. Por ello, al venir en su contra (mediante la sanidad), Jesús estaba enfrentándose a un aspecto crucial del reino de Satanás. Para dos reseñas críticas y equilibradas del argumento de Böcher, véase Sabourin, L., «The Miracles of Jesus II: Jesus and the Evil Powers» [Los milagros de Jesús II: Jesús y los poderes malignos], *BTB* 4, no. 2, 1974, 115-75 y Yamauchi, «Magic or miracle?», pp. 92-93. Sobre la distinción entre demonización y enfermedad física, véase Ferguson, *Demonology*, pp. 4-5.
- 56 Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 66.
- 57 Wingren, *Living Word*, p. 53; cf. p. 167.
- 58 La centralidad de Satanás y el tema de la Guerra cósmica/espiritual en el Nuevo Testamento recibió una atención sin precedentes justo antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. La declaración clásica de esta posición es la de Gustaf Aulen *Christus Victor*, trad. al inglés de A. Hebert, Macmillan, Nueva York, 1961. Véase también de este período Leivestad, R., *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament* [Cristo el conquistador: Ideas de conflicto y Victoria en el Nuevo Testamento], Londres, SPCK, 1954; Stewart, J.S., «On a Neglected Emphasis in New Testament Theology» [De

un énfasis olvidado en la teología del Nuevo Testamento], *SJT* 4, 1951, 292-301; Fascher, E., *Jesus und der Satan* [Jesús y el satán], Hallische Monographien 11, Max Niemeyer, Halle, 1949; Schlier, *Principalities and Powers*; Wingren, *Living Word*. Este punto de vista ha recibido cada vez más atención de la erudición reciente. Para fuertes declaraciones y argumentos representativos contemporáneos sobre la centralidad de Satanás y del tema de la guerra en general en el Nuevo Testamento, véase R. Hiers, «Satan, Demons and the Kingdom of God» [Satanás, los demonios y el reino de Dios], *SJT* 27, 1974, 35-47; Yates, R., «Jesus and the Demonic in the Synoptic Gospels» [Jesús y lo demoníaco en los evangelios sinópticos], *Irish Theological Quarterly* 44, 1977, 39-57; Dunn, J.D.G. y G.H. Twelftree, «Demon-Possession and Exorcism in the New Testament» [Posesión demoníaca y exorcismo en el Nuevo Testamento], *Churchman* 94, no. 3, 1980, 211-15; Garrett, S.R., *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings* [La desaparición del diablo: La magia y lo demoníaco en los escritos de Lucas], Fortress, Minneapolis, 1989; Kruse, H., «Das Reich Satans», *Bib* 58, 1977, 29-61; Ling, *Significance of Satan*; Hollenbach, P. W., «Help for Interpreting Jesus' Exorcism» [Ayuda para interpretar el exorcismo de Jesús], SBLSP, 1993, ed. E.H. Lovering Jr., Scholars Press, Atlanta, GA, 1993, pp. 124-26; Kelsey, M., *Encounter with God: A Theology of Christian Experience* [Encuentro con Dios: Una teología de la experiencia cristiana], Bethany Fellowship, Minneapolis, 1972, pp. 242-45; Russell, J., *Devil*, pp. 222, 227, 234-39; Forsyth, *Old Enemy*, pp. 249, 286, 295-96; Langton, *Essentials*, p. 156; Yamauchi, «Magic or Miracle?», pp. 124-25; Kallas, *Jesus and the Power of Satan*; ídem, *Synoptic Miracles*; ídem, *The Satanward View* [El punto de vista hacia Satanás], Westminster, Filadelfia, 1966; Kirchschrager, W., *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas: Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion* [Las obras de exorcismo de Jesús según Lucas: Una contribución a los escritos de Lucas], Österreichische Biblische Studien 3, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, 1981; Kümmel, W.G., «Liberation from the Spiritual Powers», en su obra *Theology of the New Testament* [Teología del Nuevo Testamento], trad. al inglés de J.E. Steely, Abingdon, Nashville, 1973, pp. 186 y sig.; Rousseau, J.J., «Jesus, an Exorcist of a Kind» [Jesús, un exorcista poco común], en SBLSP, 1993, pp. 129-53; Böcher, *Christus Exorcista*.

59 Véase la observación de J. Jeremias en «The Lord's Prayer in the Light of Recent Research» [El Padre nuestro a la luz de investigaciones recientes] en su obra *Prayers of Jesús* [Oraciones de Jesús], trad. al inglés de J. Bowden et al., SBT 2/6, Allenson, Naperville, IL, 1967, p. 99. G.E. Ladd (*A Theology of the New Testament* [Una teología del Nuevo Testamento], Eerdmans, Grand Rapids, 1974, pp. 45-56) también señala una fuerte relación entre la venida del reino futuro y el derrocamiento de las fuerzas malignas que de momento controlan al mundo.

60 Ya que «lo satánico y demoníaco es un tema dominante del Nuevo Testamento», Newport argumenta que debemos ver al Nuevo Testamento como que constituye «al menos un dualismo limitado» («Satanás y los demonios: A Theological Perspective» [Satanás y los demonios: Una perspectiva teológica] en *Demon Posesión* [Posesión demoníaca], p. 331). De manera similar Kvanvig distingue este tipo de dualismo judío del dualismo cósmico del zoroastrismo al catalogarlo como dualismo temporal, escatológico y moral y no como un dualismo metafísico. Véase *Roots of Apocalyptic*, pp. 610-11. Véase también el firme argumento de C.S. Lewis a favor de una forma de dualismo bíblico en *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics* [Dios en el banquillo: ensayos sobre teología y ética], ed. W. Hooper, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1970, pp. 21-24. Para un argumento con la misma idea pero presentado en relación con las formas filosóficas griegas de dualismo, véase Armstrong, A.H., «Dualism: Platonic, Gnostic and Christian» [Dualismo: platónico, gnóstico y cristiano] en *Neoplatonism and Gnosticism* [Neoplatonismo y gnosticismo], ed. R.T. Wallis y J. Bregman, SUNY Press, Albany, 1992, pp. 33-54. Para valoraciones similares de lo

apocalíptico o del dualismo del Nuevo Testamento, véase Gammie, J.G., «Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature» [Dualismo espacial y ético en la sabiduría y literatura apocalíptica judía], *JBL* 93, 1974, 356-59; Charlesworth, J.H., «A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13-4:26 and the 'Dualism' in the Gospel of John» [Una comparación crítica del dualismo en IQS 3:13-4:26 y el «dualismo» que aparece en el Evangelio de Juan], *NTS* 15, 1968-69, 389-418; el clásico de Aulen, *Christus Victor*, pp. 4-5, 10-11, 76, 89, 108, 148-49.

- 61 Garrett, *Demise of the Devil*, p. 55.
- 62 Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 78. Véase también pp. 55, 66. Véase Stauffer, E., «The Kingdom of God is present where the dominion of the adversary has been overthrown» [El reino de Dios está presente donde el dominio del adversario ha sido derrocado], *New Testament Theology* [Teología del Nuevo Testamento], 5ta ed., trad. al inglés de J. Marsh, Macmillan, Nueva York, 1955, p. 124. De manera similar, Elaine Pagels señala que para los autores de los evangelios, «Jesús ha venido a sanar al mundo y a reclamarlo para Dios y para hacer esto, él debe vencer a los poderes malignos que han usurpado la autoridad sobre el mundo y ahora oprimen a los seres humanos» (*Origin of Satan*, p. 36). Véase también Robinson, J., «The Exorcism Narratives» [Los relatos de exorcismo] en *The Problem of History in Mark, and Other Essays* [El problema de la historia en Marcos y otros ensayos], Fortress, Filadelfia, 1982, pp. 83 y sig.; Arnold, *Powers of Darkness*, p. 80; Dunn y Twelftree, «Demon-Possession and Exorcism», pp. 219-23; Rousseau, «Jesus, an Exorcist», pp. 150-51. En su magnífico estudio reciente, Graham Twelftree concluye que «Jesús fue el primero en establecer la relación entre el exorcismo y la escatología». Para él, sus exorcismos eran los amarres primeros o preliminares de Satanás quien finalmente sería destruido en la postrimería» (*Jesus the Exorcist*, pp. 2 17-24).
- 63 Así escribe Brown: «El milagro no era principalmente una garantía externa de la venida del reino; era uno de los medios mediante los cuales el reino vino. En particular, los milagros de Jesús fueron las armas que él usó para vencer a Satanás» («Gospel Miracles», p. 222). Véase también Yates, «Powers of Evil», pp. 106-7.
- 64 Robert Guelich ha argumentado en contra de esto: «No encontramos ninguna pista de dualismo cósmico o ético en el ministerio de Jesús según se presenta en los sinópticos. Nunca se yuxtapone el reino de Dios al «reino de Satanás» («Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti» [La guerra espiritual: Jesús, Pablo y Peretti], *Pneuma* 13, no. 1, 1991, 41). Él, por lo tanto, considera el tema de las Escrituras como estrictamente metafórico (p. 34). Sin embargo, resulta interesante que Guelich no parece aceptar que la venida del reino de Dios sea (¿literalmente?) simultánea con atar al hombre fuerte y saquear su casa (pp. 38-39). Una de las razones principales por las que Gueich alega en contra de la centralidad del tema de la guerra en la descripción que los Evangelios hacen del ministerio de Jesús entraña lo que él considera como la ausencia de cualquier lucha o tema de conquista contra Satanás en esta descripción (pp. 40-42). Él escribe: «En cada caso, sin lugar a dudas, Jesús tiene el control de la situación. Sencillamente no hay contienda» (p. 40). A esto es posible hacerle cuatro objeciones breves: (1) Que Jesús (como Yavé en el Antiguo Testamento) al menos tuviera que reprender a Satanás y a los demonios muestra que son enemigos reales a los que hay que conquistar. Dios (mediante Jesús) tiene el control, sin dudas, pero este control tiene una oposición genuina y por ende debe establecerse con una «reprimenda». (2) Si los relatos de los Evangelios sobre la tentación de Jesús no representan una lucha real con Satanás, ¿qué podría representarla? El significado de la observación de Guelich de que «Jesús era vulnerable a la «tentación» de Satanás» pero no a su personalidad» no está claro para mí (p. 40). (3) Como veremos, es posible que al menos en un relato de los Evangelios, la orden exorcista de Jesús no dio como resultado un exorcismo inmediato (Mr 5:6-10; véase la discusión en el capítulo siete) y es cierto que los exorcismos de los discípulos no siempre

- fueron inmediatos (Mt 9:17-18). De hecho, una de las sanaciones de Jesús no fue instantánea (Mt 8:24), y Marcos implica que al menos en una ocasión Jesús no pudo hacer ciertos milagros debido a la falta de fe de las personas (Mr 6:5). Por lo tanto, parece justo caracterizar el ministerio de Jesús y el de sus discípulos como una lucha contra el enemigo. (4) Está claro por las epístolas que los seguidores de Jesús entendían que eran parte de una batalla cósmica constante y por consecuencia estaban bajo el ataque constante del enemigo (véanse más abajo los capítulos del siete al diez).
- 65 Ferguson especula que «el uso de estos títulos de Jesús era un esfuerzo de parte del demonio para reclamar poder sobre él» ya que conocer el nombre y cargo de una persona era visto como una forma de poder (*Demonology*, p. 7). De ahí que en ocasiones Jesús pregunta el nombre del demonio(s) que está enfrentando (Lc 8:30).
- 66 Forsyth capta bien el tema: «de alguna manera la enseñanza está presente por el suceso [el exorcismo] que las personas han presenciado, una nueva enseñanza: poder sobre los espíritus» (*Old Enemy*, p. 286).
- 67 Si Pagels tiene la razón, ni tan siquiera la discusión intermedia sobre las normas del sábado tiene relevancia en la perspectiva de Marcos sobre la guerra ya que aquí (Mr 2:23-26) «Jesús se atreve a reclamar como precedente para la aparente acción eventual de sus discípulos [recoger maíz] en el sábado, la prerrogativa del propio rey David que, con sus hombres, rompió las leyes de los alimentos sagrados durante una emergencia de tiempo de guerra» (*Origin of Satan*, p. 18).
- 68 Forsyth señala que este es el mismo tema de batalla cósmica apocalíptica pero «ahora el esquema a cambio de la vida de Cristo» (*Old Enemy*, p. 289). Véase también Longman y Reid, *God Is a Warrior*, pp. 91-118. Para un estudio fascinante que establece las conexiones literarias entre esta representación de Satanás, el Antiguo Testamento y los temas de guerra apocalípticos, véase Kelly, H.A., «The Devil in the Desert» [El diablo en el desierto], *CBQ* 26, 1964, 190-220. Adrio König ve en los relatos de la tentación una reversión de Adán sucumbiendo ante la tentación y por ende el comienzo de una nueva creación en el ministerio de Jesús (*New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation* [Cosas nuevas y más grandes: Una reevaluación del mensaje bíblico sobre la creación], University of South Africa, Pretoria, 1988, pp. 106-7). E. Best llega hasta argumentar que Marcos ubica la confrontación central entre Jesús y el diablo en el relato de la tentación (*The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* [La tentación y la pasión: La soterología de Marcos] 2da ed., SNTSMS 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1990).
- 69 Arnold, *Powers of Darkness*, p. 78.
- 70 Un aspecto notable de la investigación del Jesús histórico desde finales de los años 80 es el consenso casi unánime que se ha alcanzado incluso entre los eruditos más críticos (es decir, escépticos) del Nuevo Testamento de que el Jesús histórico fue reconocido como un exorcista y un sanador por parte de sus contemporáneos (incluso cuando las presuposiciones de su visión del mundo no les permitan admitir la posibilidad de que en realidad lo fue). Por ejemplo, J.D. Crossan reconoce que «Jesús fue tanto un exorcista como un sanador ... Su visión del reino no era más que un sueño extático sin repercusiones sociales inmediatas de no ser por aquellos exorcismos y sanaciones» (*The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [El Jesús histórico: La vida de un campesino judío mediterráneo], HarperSanFrancisco, San Francisco, 1991, p. 332). Véase también Davies, S., *Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity* [Jesús el sanador: Posesión, trance y los orígenes del cristianismo], Continuum, Nueva York, 1995; Hollenbach, P.W., «Jesus, Demoniacs and Public Authorities: A Socio-historical Study» [Jesús, endemoniados y las autoridades públicas: Un estudio sociohistórico], *JAAAR* 49, 1981, 567-88 y esp. Twelftree, *Jesus the Exorcist*.

- 71 Así alega Newport, «Satan and Demons», p. 59.
- 72 Kallas subraya un punto cuando pregunta con relación a este pasaje: «¿Qué tipo de viaje misionero era este? ¿Qué estaban predicando? ¿Por qué no hay un resumen de sus palabras?» (*Synoptic Miracles*, p. 60). Está claro que sus sanidades y exorcismo, claramente eran su mensaje de que «el reino de Dios ya está cerca de ustedes».
- 73 En esencia se dice lo mismo incluso si Julian Hills («Luke 10:18—Who Saw Satan Fall?») tiene la razón al argumentar que Jesús aquí se refiere a los demonios (no a él ni a sus discípulos) viendo a Satanás (su capitán) ser destronado.
- 74 Como se señaló antes, esto no quiere decir que esos eruditos críticos de hoy que reconocen que Jesús era percibido como un exorcista o un sanador se hayan disociado necesariamente de una visión del mundo anti-sobrenatural. En muchas ocasiones sencillamente han expandido una visión del mundo naturalista y por lo tanto explican los supuestos exorcismos y sanaciones con explicaciones psicósomáticas y sociológicas. Véase, p. ej., R. Funk, «Demon: Identity and Worldview» [Demonio: Identidad y visión del mundo], *The Fourth R* 5, no. 3, 1992, 15; Hollenbach, «Jesus, Demoniacs», p. 567; Crossan, *Historical Jesus*, pp. 310-32; Davies, *Jesus the Healer*.

Capítulo 7: La guerra de los mundos

- 1 Algunos eruditos conservadores han argumentado que el ministerio de liberación de Jesús fue tan característico en comparación con los muchos exorcistas de su tiempo que ni tan siquiera él debería clasificarse como un exorcista. Véase, p. ej., Konya, A., *Demons: A Biblically Based Perspective* [Demonios: Una perspectiva con base bíblica], Regular Baptist Press, Schaumburg, IL, 1990, pp. 36-37; Everts, W. W., «Jesus Christ, No Exorcist» [Jesucristo: ningún exorcista], *BSac* 81, 1924, 355-62. Aunque la singularidad de Cristo es un punto que yo mismo estoy resuelto a subrayar, no obstante, el término «exorcismo» parece describir mejor lo que Jesús hizo incluso si no capta la singularidad de cómo y por qué lo hizo. Por tanto continuaré usándolo.
- 2 Mateo, de manera muy típica, señala que había otra persona endemoniada además de aquella en la que los otros tres relatos sinópticos se concentran (Mt 8:28-29). Además, hay desacuerdo en la tradición de los manuscritos si este hecho ocurrió en Gadara, Gerasa o Gergesa. Según las interpretaciones más fuertes, Marcos y Lucas presentan a Jesús yendo a Gerasa, mientras que Mateo lo pone yendo a Gadara. Gerasa está a unos 48 kilómetros de la costa del mar de Galilea y Gadara a 8 kilómetros, lo que hace que ambas sean difíciles de conciliar con los relatos. La solución más probable al problema parece ver a Khersa como la ciudad real en la que ocurrió el exorcismo, esta está ubicada exactamente en la costa oriental. En griego esto podría deletrearse fácilmente Gerasa (como en Marcos y en Lucas) y también pudiera incluirse dentro del territorio de Gadara. Entonces podemos suponer que Mateo (otra vez típicamente) tratara de evitar la ambigüedad y por lo tanto se refirió solo a la región de Gadara, más amplia y mucho más conocida. Los escribas posteriores, que no estaban familiarizados con el territorio, trataron luego de «corregir» la «solución» de Mateo y lo cambiaron a Gerasa, de ahí los problemas geográficos así como la ambigüedad en las tradiciones de los manuscritos. Para discusiones, véase Mare, W.H., «Gadara», *The New International Dictionary of Biblical Archaeology* [El Nuevo diccionario internacional de arqueología bíblica], ed. E.M. Blaiklock et al., Zondervan, Grand Rapids, MI, 1983, p. 201; Blomberg, C., *The Historical Reliability of the Gospels* [La fiabilidad histórica de los evangelios], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1987, pp. 149-50; Vardaman, E.J., «Gadara», *Wycliffe Bible Encyclopedia* [Enciclopedia bíblica de Wycliffe], 2 vols., ed. C.F. Pfeiffer et al., Moody Press, Chicago, 1975, 1,643; Holm-Nielsen, S. et al., «Gadarenes» [Gadare-

nos], *ABD*, 2, 866-68. Para dos discusiones útiles de este episodio, véanse Twelftree, G.H., *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* [Jesús el exorcista: Una contribución al estudio del Jesús histórico], WUNT2/54, Mohr, Tübingen, 1993, pp. 72-87; van der Loos, H., *The Miracles of Jesus* [Los milagros de Jesús], NovTSup 8, Brill, Leiden 1965, pp. 382-97.

- 3 Sobre la definición de «endemoniado», véase el capítulo uno, nota 42.
- 4 Así también, como se mencionó antes (capítulo 6, nota 64), Marcos sugiere que la oración de Jesús por sanidad no siempre logró una inmediata sanidad completa (Mr 8:22-26). En efecto, él afirma explícitamente que al menos en un caso la incredulidad de la gente impidió que Jesús hiciera algún milagro (Mr 6:5). Como «Dios hecho hombre», Jesús era sin pecado, ejerció una fe ideal y estaba perfectamente abierto a la obra del Padre omnipotente a través de él (Jn 5:19-32; 6:38; 8:28-29). Pero, como argumentaré más exhaustivamente en *Satan and the Problem of Evil*, el poder de Dios y el carácter de Jesús no son las únicas variables para producir sanidades y exorcismos. Tienen que estar presentes otros factores como la fortaleza de la fe, la persistencia de la oración y la fuerza y el número de las fuerzas espirituales contrarias.
- 5 Esta observación se opone a R. Guelich («Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti», *Pneuma* 13, no. 1, 1991) quien minimiza la dimensión de la guerra en los evangelios en gran parte sobre la base de la supuesta ausencia de conflicto entre Jesús, Satanás y los demonios. «No encontramos indicios de una lucha en estos encuentros» (p. 40). No solo el fracaso de la orden de Jesús aquí sino la adquisición de un nombre (véase la nota 6 más abajo) y las reprimendas comunes de Jesús durante el exorcismo, así como los relatos de la tentación (sin mencionar nada de sus enseñanzas explícitas; véase el capítulo ocho), sugieren que de hecho Jesús estaba involucrado en una lucha genuina. Los relatos de la tentación en los Evangelios deben ser suficientes para decirnos esto (cf. Heb 4:15-16; 5:7-10).
- 6 En el mundo del Cercano Oriente antiguo, por lo general los nombres se veían como que reflejaban inherentemente las realidades a las cuales estaban vinculados. Por consecuencia, conocer el nombre de una persona era conocer a la persona, e invocar un nombre podía o captar el poder de la presencia de esa persona, como cuando se usa el nombre de Jesús en el exorcismo (Lc 10:17; Mr 9:38; Hch 19:13), o darle a uno poder sobre esa persona, como cuando se usa el nombre de los demonios en el exorcismo. Es interesante que Jesús, a diferencia de otros exorcistas de su época, no dependiera del poder de los nombres en su ministerio de liberación. Véase Twelftree, *Jesus the Exorcist*, p. 164. Para la invocación de nombres en exorcismos y magia en el primer siglo, véase Aune, D.E., «Magic in Early Christianity» [Magia en el cristianismo primitivo] en *ANRW*, 1980, 2/23, 2, 1545; J.G. Gager, ed., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* [Tablillas de maldiciones y hechizos obligatorios], Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 3-14.
- 7 Véase van der Loos, *Miracles of Jesus*, p. 388.
- 8 Sin embargo, como en Mateo 12:45, aquí el número siete pudiera ser un símbolo de «plenitud». En otras palabras, María tenía una plétora de demonios dentro. Así alega E. Langton, *Essentials of Demonology: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Lo esencial de la demonología: Un estudio de la doctrina judía y cristiana, su origen y desarrollo], Epworth, Londres, 1949, p. 50, quien lo ve como un sinónimo de un grupo grande. Véase también E.X. Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* [Terminología para el diablo y los espíritus malignos en los padres apostólicos], Patristic Studies 93, Catholic University of America, Washington, DC, 1961, p.49.
- 9 Langton, *Essentials*, p. 147.

- 10 D. Crossan, quien en su mayoría niega la historicidad de los relatos de exorcismos de los Evangelios (aunque él admite que el Jesús histórico tenía un poco de exorcista), argumenta que aquí se simboliza el imperialismo romano como la posesión demoníaca. Véase *Jesus: A Revolutionary Biography* [Jesús: Una biografía revolucionaria], HarperSanFrancisco, San Francisco, 1994, pp. 90-91. Aunque su interpretación no histórica, demasiado simbólica de este (y otros) pasajes es injustificada, él parece tener la razón al decir que el Jesús del Evangelio de Marcos veía aquí la «Legión» demoníaca como análogas al menos de las legiones de guardias romanos que ocupaban y oprimían el territorio. Así como el imperialismo romano gobierna y oprime ilegítimamente a Israel, también el imperialismo satánico gobierna y oprime de forma ilegítima a este hombre y en última instancia, al mundo entero. Para una crítica de los métodos exegéticos de Crossan, véase mi obra *Cynic, Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* [¿Cínico, sabio o hijo de Dios? Recuperando al verdadero Jesús en una época de respuestas revisionistas], Bridgepoint, Wheaton, IL, 1995, pp. 77-87.
- 11 Así, p. ej., 4 Macabeos 18:8 habla de un «seductor del desierto». Cf. 1 Enoc 10:4-5. Sobre esto, véase Ferguson, E., *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1980, p. 2.
- 12 Esto hace surgir nuevamente el tema de los «espíritus territoriales» que se discutió en la introducción. Véanse las referencias en la introducción, nota 3.
- 13 Junto con los humanos y los animales, a veces se creía que los demonios habitaban sitios como el desierto, el agua (mares y pozos), el viento, el fuego, los árboles, las cuevas, las tumbas y los montones de basura. Véase van der Loos, *Miracles of Jesus*, p. 346.
- 14 H.A. Kelly argumenta que los demonios en el Nuevo Testamento, como «los gérmenes de enfermedades de la medicina moderna» son «definitivamente parásitos por naturaleza» (*The Devil at Baptism: Ritual, Theology and Drama* [El diablo en el bautismo: Ritual, teología y drama], Cornell University Press, Ithaca, 1985, p. 18).
- 15 J. Ramsey Michaels, «Jesus and the Unclean Spirits», [Jesús y los espíritus inmundos] en *Demon Possession* [Posesión demoníaca], ed. J.W. Montgomery, Bethany, Minneapolis, 1976, pp. 53-54.
- 16 Véase Apocalipsis 16: 13, donde habla de «tres espíritus malignos» que engañan a las naciones y las llevan a la guerra. Así también Apocalipsis 20:3, 8, 10 presenta a Satanás (¿y las legiones de demonios que están por debajo de él?) como uno que «engaña a las naciones». Algo similar pudiera estar implícito en el uso que Pablo hace de los «principados» y «potestades» como veremos (capítulo diez). Detrás de todo esto está la noción del Antiguo Testamento sobre «los dioses de las naciones», que se trató en el capítulo dos. Estos dioses, como vimos, a veces cumplen bien con sus tareas nacionales y a veces, no. Cuando no lo hacen se vuelven demoníacos (p. ej., Sal 82; Dn 10). T. Ling considera que Mateo 12:45 significa que Jesús veía a su propia generación como poseída por Satanás. Por lo tanto, aquí Jesús está diciendo que «aunque un miembro individual de esta generación sea exorcizada de un espíritu maligno por algún exorcista contemporáneo, el poder del mal en la vida común es tal que es casi seguro que este vuelva a quedar poseído y ahora peor que antes» (*The Significance of Satan: New Testament Demonology and Its Contemporary Significance* [El significado de Satanás: El Nuevo Testamento y su significado contemporáneo], SPCK, Londres, 1961, p. 21).
- 17 Para un comentario contemporáneo alrededor de los supuestos casos de «posesión colectiva», véase Pennoyer, F.D., «In Dark Dungeons of Collective Captivity» [En las mazmorras oscuras de la cautividad colectiva] en *Wrestling with Dark Angels: Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare* [La lucha contra ángeles oscuros:

- Hacia una comprensión más profunda de las fuerzas sobrenaturales en la guerra espiritual], ed. C.P. Wagner y F.D. Pennoyer, Regal, Ventura, CA, 1990, pp. 249-70.
- 18 Para discusiones véase Twelftree, *Jesus the Exorcist*, pp. 91-97; van der Loos, *Miracles of Jesus*, pp. 397-405.
 - 19 Algunos manuscritos añaden «y ayuno» a Marcos 9:29, y algunos añaden: «Pero este tipo no sale sino con oración y ayuno» a Mateo 17:20.
 - 20 Por ejemplo, Lagton argumenta que «no se puede hacer demasiado énfasis en que los ejemplos [de endemoniados] que se mencionan en los Evangelios no están solos. Tienen sus paralelos exactos entre muchos pueblos de diferentes partes del mundo» (*Essentials*, p. 153). Cf. también idem, *Good and Evil Spirits: A Study of the Jewish Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Espíritus buenos y malos: Un estudio de la doctrina cristiana judía, su origen y desarrollo], Macmillan, Nueva York, 1942, pp. 54 y sig. Para relatos similares desde una perspectiva transcultural e histórica, véase Goodman, F.D., *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World* [¿Y qué de los demonios? Posesión y exorcismo en el mundo moderno], Indiana University Press, Bloomington, 1988; Lewis, I.M., *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* [Religión extática: Un estudio antropológico sobre la posesión de espíritus y el chamanismo], Penguin, Baltimore, 1971; Ebon, M., *Exorcism Past and Present* [Exorcismo pasado y presente], Cassell, Londres, 1974; Levack, B.P., *Witchcraft, Magic, and Demonology* [Brujería, magia y demonología], vol.9: *Possession and Exorcism* [Posesión y exorcismo], Garland, Hamden, CT, 1992; Oesterreich, T. K., *Possession, Demoniacal and Other, Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times* [Posesión, lo demoníaco y otros entre razas primitivas, en la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos], University Books, New Hyde Park, NY, 1966; Twelftree, G., *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now* [Cristo triunfante: Exorcismo entonces y ahora], Hodder & Stoughton, Londres, 1985. Debiera señalarse, sin embargo, que en la actualidad se informa de relatos similares dentro de la cultura occidental contemporánea. Quizá las discusiones recientes más creíbles sean: Peck, M.S., *People of the Lie* [El pueblo de la mentira], Simon & Schuster, Nueva York, 1983, pp. 182-253; Koch, K.E., *Demonology, Past and Present* [Demonología: Pasado y presente], Kregel, Grand Rapids, MI, 1973; Stacey, V., «Christ Cleanses Buildings and Delivers People: Four Case Studies» [Cristo limpia edificios y libera personas: Cuatro estudios], *ERT* 16, no. 4, 1992, 342-52. Otros relatos (desde perspectivas muy variadas) se encuentran en el fascinante informe de M. Martin: *Hostage to the Devil* [Rehén del diablo], Bantam, Nueva York, 1977; Dickason, C. F., *Demon Possession and the Christian* [La posesión demoníaca y el cristiano], Crossway Books, Westchester, IL, 1987, pp. 169-213; Mayer, R., *Satan's Children: Case Studies in MPD* [Hijos de Satanás: Estudios en MPD], Putnam's, Nueva York, 1991; Fiore, E., *The Unquiet Dead: A Psychologist Treats Spirit Possession—Detecting and Removing Earthbound Spirits* [Los muertos intranquilos: Un psicólogo trata la posesión de espíritus. Detectar y quitar espíritus], Doubleday, Garden City, NY, 1987; Richards, J., *But Deliver Us from Evil* [Mas libranos del mal], Seabury, Nueva York, 1974; Pettipierre, D. R., *Exorcising Devils* [Exorcismo de diablos], Robert Hale, Londres, 1976. Mi propia observación de fenómenos similares a este me ha llevado, junto con muchos otros, a la conclusión de que es imposible explicar sobre una base estrictamente naturalista las características en ocasiones sobrenaturales de dichos fenómenos.
 - 21 Véase, p. ej., Cortes, J.B. y F.M. Gatti, «The Demon-Possessed Epileptic» [El epiléptico poseído por demonios] en su obra *The Case Against Possession and Exorcism: A Historical, Biblical and Psychological Analysis of Demons, Devils and Demoniacs* [El caso contra la posesión y el exorcismo: Un análisis histórico, bíblico y psicológico de demonios, diablos y endemoniados], Vantage, Nueva York, 1975, pp. 173-86. Véase también Wilkinson, J., «The Case of the Epileptic Boy» [El caso del muchacho epiléptico], *ExpTim* 79, 1967-68, 39-42; van

- der Loos, *Miracles of Jesus*, pp. 401-6. Véase esp. p. 401, nota 5 para una lista de otros que adoptan una posición similar a esta.
- 22 Sobre la fiabilidad de este relato, véase Sterling, G.E., «Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a» [Jesús como exorcista: Un análisis de Mateo 17:14-20; Marcos 9:14-29; Lucas 9:37-43^a], *CBQ* 55, 1993, 467-93. Sobre la fiabilidad de los relatos exorcistas en general, véase Sabourin, L., «The Miracles of Jesus II: Jesus and the Evil Powers» [Los milagros de Jesús II: Jesús y los poderes malignos], *BTB* 4, no. 2, 1974, 115-75 y esp. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, pp. 53-113.
 - 23 En conformidad con el pensamiento apocalíptico general, «Cristo reconoce que hay diferentes clases de demonios, alguno de los cuales tenían más poderes que otros» (Gokey, *Terminology*, p. 49). Pero él nunca especula más allá de esto, como lo hacían a menudo los pensadores apocalípticos.
 - 24 Así argumenta Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 63; Langton, *Essentials*, pp. 152-53.
 - 25 Brown, R., «Gospel Miracles», [Los milagros del Evangelio] en su obra *New Testament Essays* [Ensayos del Nuevo Testamento], Doubleday, Garden City, NY, 1967, p. 223.
 - 26 Langton, *Essentials*, pp. 171-72.
 - 27 Esta suposición se formaliza en algo de un principio teológico en todos los relatos modernistas y posmodernistas que consideran que los seres malignos son proyecciones de nuestros propios impulsos interiores malignos. Si la «otredad» ontológica de lo demoníaco no se reafirma, entonces obviamente no puede haber víctimas genuinas de lo demoníaco. Véase, p. ej., Woods, W., *A History of the Devil* [Una historia del diablo], W.H. Allen, Londres, 1973, quien argumenta que «tanto los dioses como los demonios [cita textual] son, por supuesto, simplemente facetas diferentes del hombre que llegan a ser tan grandes como nuestra imaginación los pueda ser» (p. 12). Así con Ferré, Nels F.S., *Evil and the Christian Faith* [El mal y la fe cristiana], Harper & Brothers, Nueva York, 1947, p. 33; Pendley, H., «Views of the Demonic in Recent Religious Thought» [Puntos de vista sobre lo demoníaco en el pensamiento religioso de los últimos tiempos], ponencia para el doctorado, Seminario Teológico Bautista del Sur, 1976, quien (a pesar de dejar abierta la posibilidad del reino demoníaco como una realidad objetiva) argumenta que «la demonización humana ocurre cuando el egocentrismo se convierte en la norma de la existencia de uno» (p. 220). Sin embargo, esta suposición no bíblica también se formaliza en otras teologías que aparte de eso están centradas en la Biblia. Por ejemplo, a pesar de las muchas percepciones de Emil Brunner con relación al reino demoníaco, él insiste en que la demonización no puede ocurrir sin complicidad humana. Véase *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* [La doctrina cristiana de la creación y la redención], trad. al inglés de O. Wyon, Westminster, Filadelfia, 1952, pp. 140-41. Mientras que por lo general el Nuevo Testamento rechaza cualquier cosa con la excusa de que «el diablo me hizo hacerlo» —asume que las personas son responsables moralmente por sus actos— no obstante, muestra a personas radicalmente endemoniadas precisamente de esta manera. Son víctimas de la guerra. Véase Moeller, C., «Introduction» [Introducción] en *Satan* [Satanás], ed. B. de Jesus-Marie, Sheed & Ward, Nueva York, 1952, p. xix. Yo trataré el asunto espinoso de la relación entre la influencia demoníaca y la responsabilidad humana en *Satan and the Problem of Evil*.
 - 28 John Richards subraya el asunto de manera conmovedora en lo que se refiere a la posesión demoníaca cuando señala: «Si ha existido uno, aunque sea un solo caso real de posesión demoníaca en la historia, entonces el teólogo debe tener una comprensión del mundo de Dios en lo que algo así sea posible» (*But Deliver Us from Evil*, p. 51). La idea es que, si el mundo está controlado meticulosamente por Dios, un fenómeno así no sería posible. Para una exposición excelente de un modelo bíblico de la providencia de Dios que hace de la cruz su centro hermenéutico, véase Tupper, E.F., *A Scandalous Providence: The Jesus Story of*

the Compassion of God [Una providencia escandalosa: La historia de Jesús de la compasión de Dios], Mercer University Press, Macon, GA, 1995.

- 29 Geller, *Forerunners to UDUH-GUL Sumerian Exorcistic Incantations* [Precursores del UDUH-Gul: Encantamientos exorcistas sumerios], FAS 12, Franz Steiner, Stuttgart, 1985; Betz, H. D. ed., *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demonic Spells* [Los papiros griegos mágicos en la traducción, incluyendo los hechizos demóticos], University of Chicago Press, Chicago, 1986; Yamauchi, E., «Magic in the Biblical World» [Magia en el mundo bíblico], *TynBul* 34, 1983, 169-200.
- 30 John Rousseau, «Jesus, an Exorcist of a Kind» [Jesús, un exorcista poco común], en SBLSP, ed. E.H. Lovering Jr., Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 148-49. Véase también Yamauchi, E., «Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms» [¿Magia o milagro? Enfermedades, demonios y exorcismos] en *The Miracles of Jesus* [Los milagros de Jesús], GP 6, ed. D. Wenham y C. Blomberg, JSOT Press, Sheffield, 1986, pp. 131-42; Twelftree, G. H., «Demon-Possession and Exorcism in the New Testament» [Posesión demoníaca y exorcismo en el Nuevo Testamento], *Churchman* 94, no. 3, 1980, 214-15; Davies, S., «Whom Jesus Healed and How» [A quién y cómo Jesús sanó], *The Fourth R* 6, mar-abr. 1993, 1; Böcher, O., *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1972, pp. 35-42; Ferguson, E., «Jesus and the Demons» [Jesús y los demonios] en su obra *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1984, pp. 9-11.
- 31 La idea de que la oración solo nos cambia a nosotros y no a Dios, se remonta al menos a la época de Arnobio (*Contra los paganos* I.27), quien lógicamente consideró que las consecuencias de conceptualizar a Dios son completamente imposibles de sobrepasar. Lactancio refutó esto y argumentó que tal posición hace que Dios esté muerto y que la oración sea intrascendente. Véase la discusión en Mozley, J. K., *The Impassibility of God* [La impassibilidad de Dios], Cambridge University Press, Nueva York, 1926, pp. Al menos de acuerdo a las normas bíblicas, Lactancio tenía la razón. De cualquier forma, en nuestro tiempo existe una conciencia cada vez mayor del poder de la oración para cambiar las cosas. Para varios relatos, véase Deere, J., *Surprised by the Power of the Spirit* [Sorprendido por el poder del Espíritu], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1993; Wimber, J. y K. Springer, *Power Healing* [Sanación de poder], Harper & Row, San Francisco, 1987; Springer, K., ed., *Power Encounters Among Christians in the Western World* [Encuentros de poder entre los cristianos del mundo occidental], Harper & Row, San Francisco, 1988.
- 32 La comprensión de que la actividad de Dios y por tanto el flujo de la historia, está condicionada verdaderamente por la oración se está aceptando y enfatizando cada vez más, especialmente por aquellos dentro del movimiento de la guerra espiritual. Una de las primeras obras, más radical, más perspicaz y más olvidada sobre el tema es la de P. Billheimer: *Destined for the Throne* [Destinado para el trono], Bethany, Minneapolis, 1975, esp. pp. 43-56. Véase también el excelente libro de C.H. Kraft: *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural* [Cristianismo con poder: su visión del mundo y su experiencia con lo sobrenatural], Servant, Ann Arbor, MI., 1989, pp. 117-32. Yo intentaré elaborar una teología sobre la oración que esté arraigada en esta comprensión en *Satan and the Problem of Evil*.
- 33 Los exégetas han ignorado mucho este argumento, lo cual es sorprendente dada la creciente apreciación de la influencia del pensamiento apocalíptico en Jesús y sus discípulos. Kallas ha usado esta línea de pensamiento más que ningún otro. Él ve que todos los milagros de Jesús son «fundamentalmente un ataque a los enemigos de Dios» (*Synoptic Miracles*, p. 33). Véase también König, A., *The Eclipse of Christ in Eschatology: Toward a Christ-Centered*

- Approach* [El eclipse de Cristo en la escatología: Hacia un enfoque cristocéntrico], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989, pp. 110-27; Brown, R., «Gospel Miracles», pp. 226-27.
- 34 Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 65. J. Ramsey Michaels argumenta con el mismo estilo en «Jesus and the Unclean Spirits» [Jesús y los espíritus inmundos] en *Demon Possession*, p. 47.
- 35 Forsyth argumenta que aquí «reprender» forma parte del «lenguaje de guerra explícito de los propios escritos apocalípticos» y al final se remonta a la tradición del Antiguo Testamento de que Yavé «reprende» a sus enemigos cósmicos (*Old Enemy*, pp. 286-87). Véase también König, *New and Greater Things*, pp. 140-41.
- 36 Forsyth, *Old Enemy*, pp. 286-87; König, *New and Greater Things*, pp. 50, 107. Véase también Blackburn, B.L., «Miracles and Miracle Stories» [Milagros e historias de milagros], *DJG*, p. 559, quien recalca el «trasfondo escatológico/apocalíptico de los llamados milagros de la naturaleza» y por consiguiente observa: «Los dos milagros de rescate, Jesús calma las aguas y camina sobre el mar, son significativos ante la perspectiva de la afirmación por parte de Yavé de su soberanía sobre el mar en la creación (Job 26:12-13; Sal 74:12-15), el Éxodo (Sal 77:16-20), y en el día postrero (Is 27:1; cf. Ap 21:1)». En resumen, los autores de los evangelios tenían en mente algo como Leviatán o Yamm cuando reflejaron a Jesús reprendiendo y pisando el mar. Véase también Brown, R., «Gospel Miracles», pp. 226-27 y Oesterley, W. O. E., *The Evolution of the Messianic Idea: A Study in Comparative Religion* [La evolución de la idea mesiánica: Un estudio en religión comparativa], Pitman, 1908, pp. 175 y sig., quien ha planteado una línea directa de desarrollo desde el *thôm* (Tiamat) del Antiguo Testamento hasta la visión de Satanás del Nuevo Testamento. Véase también König, *Eclipse of Christ*, pp. 115-17; Fawcett, T., «The Satanic Serpent» [La serpiente satánica] en *Hebrew Myth and Christian Gospel* [Mito hebreo y evangelio cristiano], SCM, Londres, 1973, pp. 98-101; Hendrickx, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels* [Las historias de milagros en los evangelios sinópticos], Harper & Row, San Francisco, 1987, pp. 184-85; Latourelle, R., *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles* [Los milagros de Jesús y la teología de los milagros], trad. al inglés de M.J. O'Connell, Paulist, Nueva York, 1988, pp. 108-9 y el clásico de G.E. Smith: *The Evolution of the Dragon* [La evolución del dragón], Manchester University Press, Manchester, 1919, pp. 137-38.
- 37 Una interpretación ligeramente diferente de este episodio es ver a Jesús como el hombre perfecto que restaura a la humanidad el dominio sobre el mar para el cual fuimos creados pero que perdimos en la Caída. Esta interpretación no es necesariamente compatible con la interpretación que aquí se ofrece, ya que, como plantea D.G. McCartney («Ecce Homo: The Coming of the kingdom as the Restoration of Human Vicegerency [Ecce Homo: La venida del reino como la restauración de la vicegerencia humana], *WTJ* 56, 1994, 1-21, la Biblia coherentemente asocia el gobierno de Dios con el gobierno del virrey que él estableció. Si la humanidad ha sido destronada, Dios, de hecho, ha sido destronado. Entonces, desde esta perspectiva, Jesús está buscando reestablecer tanto el señorío de la humanidad como el de Dios porque son una y la misma cosa. De hecho, uno podría establecer una conexión intrínseca entre esta perspectiva y la verdad de que Jesús era completamente Dios y completamente humano.
- 38 Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 65.
- 39 Véase, p. ej., Meier, J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* [Un judío marginal: Reconsiderar el Jesús histórico], vol.2, *Mentor, Message and Miracle* [Mentor, mensaje y milagro], Doubleday, Nueva York, 1994, pp. 884-96; van der Loos, *Miracles of Jesus*, pp. 688-98. Ambos eruditos dudan de la historicidad de la historia pero ubican su significado simbólico en un juicio divino del templo y la nación de Israel. Véase también el detallado estudio crítico de redacción de W.R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* [El templo estéril y el árbol mustio], JSNTSup 1, JSOT Press, Sheffield, 1980).

- 40 El tema de la restauración cósmica surge incluso en el Antiguo Testamento, una restauración que, entre otras cosas, incluye que la naturaleza se vuelve armoniosa y pródiga otra vez, como lo fue originalmente en la creación. Véase, p. ej., Isaías 11:6-9; 65:17-25; Amós 9:13-15.
- 41 Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism* [Pablo y el judaísmo rabínico], Fortress, Filadelfia, rpt. 1980, p. 39; König, *Eclipse of Christ*, pp. 114-15; Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 95.
- 42 Véase Hiers, R.H., «Not the Season for Figs» [No es la época de los higos], *JBL* 87, 1968, 394-400; Derrett, J.D.M., «Figtrees in the New Testament» [Las higueras en el Nuevo Testamento], *Heyf* 14, 1973, 249-65.
- 43 Es interesante que Marcos relacione explícitamente la incapacidad de los discípulos de captar el poder de Jesús al reprender al mar endemoniado con su incapacidad de comprender su poder al multiplicar el pan (Mr 6:52). En ambos casos Cristo venció a la naturaleza cuando esta no hacía aquello para lo cual fue creada. Véase König, *Eclipse of Christ*, pp. 117-21. No pocos eruditos han notado la importancia escatológica de los «milagros de regalos» (i.e., la alimentación de los cinco mil, el vino en la fiesta de las bodas de Caná). Estos milagros «hacen realidad y anuncian la fiesta mesiánica ... caracterizada por una abundancia de pan, el equivalente escatológico del milagro del maná, y del vino» (Blackburn, «Miracles», *DJG*, p. 559).
- 44 Esto no quiere decir necesariamente que la existencia física nunca hubiera cesado si no hubiéramos caído. Desde el punto de vista teológico, podría ser el caso que el tipo de existencia física que ahora experimentamos nunca se supuso que fuera eterna sino meramente de prueba. Quizá la intención siempre fue que esta forma de existencia se transformara en el tipo de existencia física-espiritual de la que Jesús disfrutó después de su resurrección (y de la cual disfrutaremos después de la nuestra). De no haber caído (es decir, si no hubiéramos fallado la prueba del Edén) esta metamorfosis no sería experimentada como «muerta» tal y como sucede ahora. Esta dolorosa experiencia de la muerte —este «aguijón» como dice Pablo (1Co 15:55)— nunca se esperó que fuera parte de la creación de Dios. Para los creyentes la muerte ya no necesita tener este aguijón porque en Cristo se ha reestablecido la naturaleza transitoria original de la muerte.
- 45 T.W. Manson señala que en la pasión, «la *exousia* de Jesús el Mesías lucha a brazo partido con la *exousia* del mundo demoníaco» («Principalities and Powers: The Spiritual Background for the Work of Jesus in the Synoptic Gospels» [Principados y potestades: el trasfondo espiritual de la obra de Jesús en los evangelios sinópticos], *NTS* 3, 1952, 14. Véase también Wingren, *Living Word*, pp. 50-51, 62, 173.
- 46 Sin lugar a dudas Emil Brunner tiene la razón al ver en el horror del Hijo de Dios crucificado, la evidencia más clara de la existencia de Satanás y su obra diabólica. Véase *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* [La doctrina cristiana de la creación y la redención], trad. al inglés de O. Wyon, Westminster, Filadelfia, 1952, p. 145. Pagels argumenta que ya que Lucas ve todas las fuerzas opuestas como bajo el poder de Satanás, Lucas 13:32 debe interpretarse como un desafío a Satanás (*Origin of Satan*, p. 92).
- 47 Véase Kallas, *Significance of Synoptic Miracles*, pp. 85-86. De manera similar, con relación al Evangelio de Lucas, S.R. Garrett argumenta que «Lucas consideraba la muerte, la resurrección y la ascensión como un «éxodo» porque en estos sucesos Jesús, «aquel que es más fuerte», sacaba a las personas del yugo de Satanás» («Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24 [Éxodo de la esclavitud: Lucas 9:31 y Hechos 12:1-24], *CBQ* 52, 1990, 659.
- 48 Es muy útil el estudio de Martinus C. de Boer sobre la comprensión que Pablo tenía de la muerte a la luz de su escatología apocalíptica: *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology*

in *I Corinthians 15 and Romans 5* [La derrota de la muerte: escatología apocalíptica en I Corintios 15 y Romanos 5], JSNTSup 22, JSOT Press, Sheffield, 1988. Aquí, de Boer escribe: «Pablo entiende que la realidad antropológica de la muerte de acuerdo con las tradiciones de la escatología apocalíptica cosmológica judía es un poder hostil, mortífero, casi angelical que ha mantenido a toda la humanidad adánica en sujeción y esclavitud. La muerte es hipostasiada como un poder ajeno a los seres humanos, la cual de todas maneras ejerce y manifiesta su hegemonía sobre y entre los seres humanos, muy particularmente en sus cuerpos “morales” o “naturales”» (p. 183). Véase también van Aarde, A.G., «Demonology in New Testament Times» [Demonología en los tiempos del Nuevo Testamento], en *Like a Roaring Lion ...: Essays on the Bible, the Church and Demonic Powers* [Como león rugiente ...: ensayos sobre la Biblia, la iglesia y los poderes demoníacos], ed. P.G.R. de Villiers, University of South Africa, Pretoria, 1987, pp. 33-34. Sin embargo, no hay duda alguna de que Wingren va demasiado lejos al identificar virtualmente el pecado, la muerte y Sarán en toda su obra *Living Word*.

- 49 Quizá aquí debiéramos incluir lo que registra Mateo de que un número de «santos» resucitaron cuando Jesús murió en la cruz (Mt 27:52-53). Van der Loos capta bien el tema: «las resurrecciones son señales en las que se manifiesta el poder conquistador del reino mesiánico y por medio de las cuales se proclama al mundo que Dios es un Dios viviente en cuyo nombre el hijo testifica y actúa». Véase «Miracles of Jesus», p. 566. J. P. Meier (*Mentor, Message and Miracle*, pp. 773-873) aboga por la historicidad básica de los relatos sobre una base histórico-crítica y concluye que estos manifiestan principalmente de lo que se trataba Jesús (véase esp. p. 837).
- 50 En el segundo volumen de su monumental estudio del Jesús histórico, John Meier ha concluido que la escatología de Jesús se describe mejor diciendo que refleja «una tensión “ya/todavía no”». Véase *Mentor, Message and Miracle*, p. 451. Para discusiones útiles, véase Ladd, G.E., *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* [La presencia del futuro: La escatología del realismo bíblico], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1974; Glorovsky, G., *Patristic Age on Eschatology: An Introduction* [La edad patristica sobre la escatología: Una introducción] en *Obras Completas vol. 4, Aspects of Church History* [Aspectos de la historia de la iglesia], Nordland, Belmont, MA, 1975, pp. 63-78; Stein, R.H., *The Method and Message of Jesus' Teachings* [El método y el mensaje de las enseñanzas de Jesús], Westminster, Filadelfia, pp. 68-79 y Witherington III, B., *Jesus, Paul and the End of the World* [Jesús, Pablo y el fin del mundo: Un estudio comparativo de la escatología del Nuevo Testamento], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992.
- 51 Varios eruditos han señalado que Jesús fue único al reunir el fenómeno del exorcismo como una liberación actual y un hecho escatológico. Véase, p. ej., Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* [Las historias de los milagros de la tradición cristiana primitiva], ed. J. Riches, trad. al inglés de F. McDonagh, Fortress, Filadelfia, 1983, p. 278; Twelftree, *Jesus the Exorcist*, pp. 217-24.
- 52 Wingren, *Living Word*, p. 62. Cf. p. 164. Quizá valga la pena señalar aquí que por lo general las Escrituras no plantean el reino escatológico como «por encima» de la tierra tanto como lo concibe «en» la tierra. Todo el que lo venza «reinará sobre la tierra» (Ap. 5:10). Tal y como nuestros cuerpos serán transformados pero no obstante, serán nuestros cuerpos (1Co 15:35-34), así también la tierra será transformada, pero de cualquier manera será nuestra tierra (véase 2P 3:13; Ap. 20:8; 21:1,24).

Capítulo 8: Asaltemos las puertas del infierno

- 1 Para una panorámica general de este tema, véase Longman III, T. y D.G. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 91-118.

- 2 En mi opinión, Elaine Pagels exagera la magnitud hasta la cual los autores de los evangelios «demonizan» a sus oponentes porque ella interpreta demasiado la descripción que ellos hacen de sus oponentes como que están inspirados demoníacamente. Es verdad, Jesús veía su conflicto con los líderes religiosos judíos y con otros como un conflicto con el diablo. Pero lo mismo podría decirse del conflicto de Jesús con Pedro. Véase su obra, *The Origin of Satan* [El origen de Satanás], Random House, Nueva York, 1995, pp. 82-88 y *pássim*.
- 3 Sobre la íntima relación entre el uso que Jesús hace aquí del «Hades» y Satanás, véase el excelente artículo de R.H. Hiers «“Binding” and “Loosing”: The Matthean Authorizations» [«Atar» y «desatar»: Las autorizaciones de Mateo], *JBL* 104, 1985, 242-3, así como su obra *Kingdom of God in the Synoptic Tradition* [El reino de Dios en los evangelios sinópticos], University of Florida Press, Gainesville, 1970, p. 47. En efecto, nada menos que una autoridad como W. Manson (*Jesus and the Christian* [Jesús y el cristiano], Eerdmans, Grand Rapids, 1967, p. 83) traduce «puertas del hades» en este pasaje como «Hades de Satanás». Varios escritos antiguos judíos y cristianos establecen un precedente para la íntima conexión entre Satanás y el Hades. Véase, p. ej., Testamento de Rubén 4:6-7; 1 Corintios 15:24-27; Apocalipsis 20:7-10, 13-14. A. Lefevre también ha presentado gran evidencia para sugerir que Belial, como la muerte, fue originalmente un monstruo personificado del infierno, i.e., el Hades personificado. Véase «Angel or Monster? The Power of Evil in the Old Testament» [¿Ángel o monstruo? El poder del mal en el Antiguo Testamento], en *Satan: Essays Collected and Translated from «Etudes Carmelitaines»*, [Satanás: ensayos recopilados y traducidos de «estudios carmelitas»], ed. B. de Jesus-Marie, trad. al inglés M. Carroll, et al., Sheed & Ward, Nueva York, 1951, pp. 55-56. R. Bauckham incluso intenta establecer una dicotomía en los «poderes del mal» y «el poder del Hades» en «Hades, Hell» [Hades, infierno], *ABD* 3, 15. De manera similar C. Brown aboga en contra de una relación entre las puertas del Hades y los poderes de Satanás; para Brown, aquí Jesús se está refiriendo irónicamente a su entrada inminente a Jerusalén. Aunque esta novedosa tesis merece atención, parece un tanto enigmática como especulativa. Además, no concuerda con el contexto apocalíptico en el que Jesús está hablando, como sucede con la interpretación de la guerra. Para el caso de Brown véase «The Gates of Hell and the Church» [Las puertas del infierno y la iglesia] en *Church, Word and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley* [Iglesia, palabra y espíritu: ensayos históricos y teológicos en honor de Geoffrey W. Bromiley], ed. J.E. Bradley y R.A. Muller, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1987, pp. 15-43. Véase también *idem*, «The Gates of Hell: An Alternative Approach» [Las puertas del infierno: Un enfoque alternativo], en *SBLSP*, 1987, ed. K.H. Richards, Scholar's Press, Atlanta, 1987, pp. 357-67.
- 4 Ladd, G.E., *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical* [La presencia del futuro: La escatología del realismo bíblico], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1974, p. 161.
- 5 El participio perfecto de *deō* (atar) y *lyō* desatar se puede traducir «habrán estado atados» y «habrán estado sueltos».
- 6 Para un sumario de las distintas interpretaciones de los dos pasajes de «atar» y «desatar» en Mateo (16:19; 18:18), véase Hiers, «Binding and Loosing», pp. 233-35; Duling, D. C. «Binding and Loosing: Matthew 16:19; Matthew 18:18; John 20:23» [Atar y desatar: Mateo 16:19; Mateo 18:18; Juan 20:23], *Foundations and Facets Forum* 3, no. 4, 1987, 3-26. La conclusión de Duling de que estos pasajes no se remontan al Jesús histórico es menos que convincente.
- 7 Hiers, «Binding and Loosing», p. 235. Hiers basa su argumento sobre la base de paralelos intertestamentales.
- 8 Este título popular, debíamos señalar, es bastante inapropiado ya que el todo del pasaje constituye la instrucción que Jesús le dio a sus discípulos con relación a cómo debían orar.

De ahí que la oración se haga en la primera persona del plural y la intención es que sea una oración comunal.

- 9 J. Jeremias argumenta de manera convincente que «la versión de Lucas [del Padre Nuestro] ha preservado la forma más antigua con respecto a la longitud pero el texto de Mateo es más original con respecto a la redacción» («The Lord's Prayer in the Light of Recent Research» [El Padre Nuestro a la luz de investigaciones recientes] en su obra *Prayers of Jesús* [Oraciones de Jesús], trad. al inglés de J. Bowden et al., SBT 2/6, Allenson, Naperville, IL, 1967, p. 93). Yo seguiré la versión de Mateo, ya que la redacción de la oración es lo que nos interesa en este momento.
- 10 Meier, *Mentor, Message and Miracles*, p. 299. Véase también Stein, *Method and Message of Jesus' Teachings*, pp. 72-73.
- 11 Jeremias, «Lord's Prayer», p. 99.
- 12 Véase *Ibíd.*, pp. 82-107; Brown, R. E., «The Pater Noster as an Eschatological Prayer» [El Padre Nuestro como una oración escatológica] en su obra *New Testament Essays* [Ensayos del Nuevo Testamento], Doubleday, Garden City, NY, 1968, pp. 270-320; Davies, W.D. y D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Un comentario crítico y exegético del Evangelio según San Mateo], 3 vols., ICC, T & T Clark, Edinburgh, 1988 y sig., I, 593-94, 599-615; Meier, *Mentor, Message and Miracles*, pp. 291-302; Bonnard, P., J. Dupont y F. Refoulé, *Notre Père qui esaux cieux* [Padre Nuestro que estás en los cielos], Cahiers de la Traduction Oecuménique de la Bible [Cuadernos de la traducción ecuménica de la Biblia] 3, Cerf/Les bergers et les Mages, Paris, 1968; Hagner, D. A., *Matthew 1-13* [Mateo 1-13], WBC 33 A, Word, Dallas, 1993, pp. 143-52.
- 13 Véase, p. cj., Jeremias, «Lord's Prayer», pp. 100-101; Brown, «Pater Noster»; Meier, *Mentor, Message and Miracles*, pp. 301, 364-65; Davies and Allison, *Matthew*, I, 607-10.
- 14 Jeremias argumenta que esta interpretación no excluye, sino que más bien incluye, la petición por el «pan diario» («Lord's Prayer», pp. 101-2).
- 15 *Ibíd.*, p. 103. Cf. pp. 92-93. Así argumenta Brown, aunque sobre bases diferente, «Pater Noster», pp. 312-13.
- 16 Jeremias, «Lord's Prayer», pp. 102-3.
- 17 Véase Brown, «Pater Noster», pp. 310-12.
- 18 *Ibíd.*, p. 311. De nuevo, ya que no hay una bifurcación fundamental entre esta Era y la venedera, la petición del perdón final incluye, en lugar de excluir, peticiones por el perdón en el presente.
- 19 Gerhardsson, B., *The Testing of God's Son: An Analysis of an Early Christian Midrash* [La prueba del Hijo de Dios: Un análisis de una interpretación cristiana primitiva], Gleerup, Lund, 1966, p. 26.
- 20 Véase el estudio base de J.S. Korn, *PEIRASMOS: Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel* [La prueba: La tentación de fe en la Biblia griega], BWANT 4/20, Kohlhammer, Stuttgart, 1937. Para una revisión útil de la obra de Korn, véase Andrews, M.E., «Peirasmos», *Anglican Theological Review* 24, 1942, 229-44. Véase también Kelly, H.A., «The Devil in the Desert» [El diablo en el desierto], *CBQ* 26, 1964, 196-202, 212, 216. Sobre *peirasmos* refiriéndose al «juicio satánico» final, como le llama Brown, véase Brown, «Pater Noster», p. 319.
- 21 Sin dudas Kuhn tiene la razón al destacar que estos dos focos no se excluyen mutuamente. «Cuando Jesús nos enseña a orar: "Y no nos dejes caer en *peirasmos*", no se puede hacer distinción entre el ahora del creyente en el mundo y el entonces de la batalla final que está por

- venir. Ambos van juntos como una sola cosa» (K.G. Kuhn, «New Light on Temptation, Sin and Flesh in the New Testament» [Nueva luz sobre la tentación, el pecado y la carne en el Nuevo Testamento], en *The Scrolls and the New Testament* [Los rollos y el Nuevo Testamento], ed. K. Stendahl, Harper, 1957, p. 111.
- 22 1 Enoc 69:15 también une la actividad «del maligno» con el hacer juramentos. Sobre si *poner* en este pasaje se refiere al mal en general o «al maligno» (Satanás), véase T. Ling, *The Significance of Satan: New Testament Demonology and Its Contemporary Significance* [El significado de Satanás: El Nuevo Testamento y su significado contemporáneo], SPCK, Londres, 1961, pp.22-24. Por lo general, los eruditos favorecen lo segundo, pero de cualquier manera no puede hacerse una distinción marcada entre ellos ya que, como argumenta Ling, para Jesús el mal que estaba en el mundo estaba allí, en última instancia, debido «al maligno» (p. 24). Véase también Hagner, *Matthew 1-13*, p. 128.
- 23 Un posible paralelo se encuentra en *Jubileos* 11, donde Mastema (una figura satánica) envía aves a devorar la semilla cuando se siembra.
- 24 Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God* [Jesús y el reino de Dios], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986, p. 133.
- 25 Véase Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 72. Cf. Brown, «Pater Noster», p. 319.
- 26 El artículo de G. Schrenk «βιάζομαι», *TDNT*, 1:609-13, se cita a menudo como ofreciendo la defensa más sustancial de la interpretación de la voz pasiva. Para un resumen de los argumentos, véase Hagner, *Matthew 1-13*, pp. 306-7.
- 27 P.S. Cameron, *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12* [La violencia y el reino: La interpretación de Mateo 11:12], *Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum* 5, Lang, Frankfurt, 1984, p. 2, que también incluye una lista de otras sugerencias.
- 28 Este punto de vista ha ganado aceptación entre los eruditos. Para varias defensas de interés, en un orden más o menos cronológico, véase Dibelius, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1911; Fridrichsen, A., «The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits» [El conflicto de Jesús con los espíritus inmundos], *Theology* 22, 1931, 128; Wilder, A., *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* [Escatología y ética en la enseñanza de Jesús], Harper & Bros., rpt., Nueva York, 1950, pp. 84, 149, 182; Kraeling, C.H., *John the Baptist* [Juan el Bautista], Scribner's, Nueva York, 1951, p. 156; Kallas, *Synoptic Miracles*, p. 72; Kümmel, W., *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus* [Promesa y cumplimiento: El mensaje escatológico de Jesús], trad. al inglés de D.M. Barton, 3d ed., SBT 1/23, Allenson, Naperville, IL, 1956, pp. 121-24; Perrin, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* [El reino de Dios en la enseñanza de Jesús], Fortress, 1963, pp. 171-74; idem, *Jesus and the Language of the Kingdom* [Jesús y el idioma del reino], Fortress, Filadelfia, 1976, p. 46; Allison, D.C., *The End of the Age Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* [El final de la Era ha llegado: Una interpretación temprana de la pasión y resurrección de Jesús], Fortress, Filadelfia, 1985, pp. 120-24.
- 29 Una interpretación alternativa que —sin embargo, considera que «los violentos» se refiere a las fuerzas del reino de Satanás— es tomar la frase «hasta ahora» que implica que el período de violencia llegará hasta un final con la victoria en la cruz de Jesús sobre las potestades. «Para derrocar el gobierno de Satanás se asigna al desarrollo de la situación después de Juan, a la fase que se centra en el ministerio de Jesús ... Jesús vino para ver la necesidad de su pasión como los medios efectivos por fin para derrocar a los poderes malignos» (Wilder, *Eschatology and Ethics*, p. 192).
- 30 Así que, tanto Lucas como Juan muestran a Judas traicionando a Jesús bajo la influencia de

- Satanás (Jn 6:70; 13:27; Lc 22:3). Perrin toma esta «victoria temporal» como la idea de Mateo 11:12 (*Kingdom of God*, p. 173).
- 31 Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, p. 326.
 - 32 Forsyth, *Old Enemy*, p. 250. R.H. Gundry combina una interpretación astronómica y una interpretación cósmica: «La caída de las estrellas se refiere a una lluvia de meteoritos y la conmoción de los cuerpos celestes a que Dios desplaza a “las fuerzas espirituales malignas en las regiones celestiales” (Ef 6:12)» (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateo: Un comentario sobre su arte literario y teológico], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982, p. 487. Véase también ídem, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* [Marcos: Un comentario sobre su apología de la cruz], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1993, pp. 782-83; Beare, F.W., *The Gospel According to Matthew* [El Evangelio según Mateo], Harper & Row, San Francisco, 1981, p. 471.
 - 33 A diferencia de las descripciones de demonizaciones en los sinópticos, este caso de demonización es por parte de Satanás, no de los demonios, y se presenta como un asunto moral. Es decir, Judas, a diferencia de otras personas endemoniadas, se describe como que él mismo es malo (Jn 17:12). También, a diferencia de otros casos de endemoniados, este caso de posesión Satánica no lleva a ninguna conducta anormal, semejante a la de algún animal: simplemente lleva a un acto malvado. El «príncipe de los demonios», al parecer, es mucho más sofisticado que los demonios a los cuales gobierna, lo cual quizá explica también por qué Jesús se involucra en una inteligente conversación prolongada con Satanás en los Evangelios (Mt 4:1-11; Lc 4:1-13), mientras que sus conversaciones con los demonios son solo para obtener información y luego darles la orden de que se marchen. Sobre esto véase Ramsey Michaels, J., «Jesus and the Unclean Spirits» [Jesús y los espíritus inmundos] en *Demon Possession* [Posesión demoníaca], ed. J.W. Montgomery, Bethany, Minneapolis, 1976, p. 56. Sobre Judas como una figura prototipo del anticristo en Juan, véase Sproston, W.E., «Satan in the Fourth Gospel» [Satanás en el cuarto Evangelio] en *Studia Biblica* 1978, vol. 2, *Papers on the Gospels* [Trabajos sobre los Evangelios], ed. E. A. Livingstone, JSNTSup 2, University of Sheffield Press, Sheffield, 1979, pp. 307-11.
 - 34 Es probable que Ling tenga razón cuando argumenta que John omite todos los exorcismos porque él desea desviar «la atención del lector de ... las diversas actividades de los demonios, de lo que pudiera llamarse manifestaciones secundarias locales del mal en la enfermedad, la locura o la epilepsia ... a la verdadera fuente de todos los males, el Diablo» (*Sign of Satan*, p. 31). Sin dudas, Juan no está ajeno a la demonización porque él plasma que los opositores de Jesús le acusaban de estar endemoniado (Jn 7:20; 8:48-52; 10:20-21). Su comprensión de la demonización, hasta donde puede apreciarse, es paralela a la de los sinópticos. Así alega Coetzee, J.C., «Christ and the Prince of this World in the Gospel and the Epistles of St. John» [Cristo y el príncipe de este mundo en el Evangelio y las epístolas de San Juan] en su obra *The Christ of John: Essays on the Christology of the Fourth Gospel* [El Cristo de Juan: ensayos sobre la cristología del cuarto Evangelio], ed. A.B. du Toit, Neotestamentica 2 (SASSNT, Potchefstroom, South Africa, 1971, pp. 104-21).
 - 35 Kovacs, J.L., «“Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out”»: Death as Cosmic Battle in John 12:20-36» [«Y el príncipe de este mundo va a ser expulsado»: La muerte como una batalla cósmica en Juan 12:20-36], *JBL* 114, 1995, 233. El dualismo de Juan, e incluso gran parte de su terminología, es totalmente un recuerdo (aunque no idéntico) de la comunidad de Qumrán. Véase J. H. Charlesworth, «A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13-4:26 and the “Dualism” in the Gospel of John» [Una comparación crítica del dualismo en IQS 3:13-4:26 y el «dualismo» que aparece en el Evangelio de Juan], *NTS* 15, 1968-69, reimpresso en *John and the Dead Sea Scrolls* [Juan y los rollos del Mar Muerto], ed. Charlesworth, Crossroad, Nueva York, 1990, pp. 76-106; Brown, R.E., «The Qumran

- Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles» [Los rollos de Qumrán y el Evangelio y epístolas de Juan], en *The Scrolls and the New Testament The Scrolls and the New Testament* [Los rollos y el Nuevo Testamento], ed. K. Stendahl, Harper, 1957pp. 183-207.
- 36 Coetzee, «Christ and the Prince», p. 106. Para una excelente exposición reciente sobre la centralidad del tema de la guerra cósmica en el Evangelio de Juan, en particular con relación a la comprensión de la muerte de Jesús, véase Kovacs, «Now Shall the Ruler», pp. 227-47.
- 37 Como se reconoce a nivel universal, tenemos en Juan mucho más paráfrasis de las enseñanzas de Jesús que las que encontramos en los sinópticos. De ahí que no siempre está claro dónde terminan las enseñanzas de Jesús y dónde comienzan los comentarios de Juan sobre las enseñanzas de Jesús. Ya que para el objetivo de esta obra estoy partiendo de la presuposición de la autoridad canónica, esta diferencia relativa no tiene importancia teológica. En otras palabras, ya que considero que la descripción que Juan hace de Jesús tiene inspiración divina, no tengo interés teológico en intentar ir detrás de esta descripción para descubrir las «palabras reales». Por lo tanto, estoy contento de hablar de la descripción que Juan hace de Jesús.
- 38 Con el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, llegó la comprensión de que dicho lenguaje «dualista» hubiera encajado muy bien dentro del contexto del monoteísmo judío del primer siglo. Este no (con el respeto que merecen Bultmann et al.) refleja una influencia gnóstica, como argumenta Kovacs eficazmente («Now Shall the Ruler», pp. 235-46). Sobre el significado de los rollos del Mar Muerto para socavar la estimación demasiado helenística de Juan, véase VanderKam, J.C., «The Dead Sea Scrolls and Christianity» [los rollos del Mar Muerto y el cristianismo] en *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review* [Comprender los rollos del Mar Muerto: Selección de textos de la revista Arqueología Bíblica], ed. H. Shanks, Random House, Nueva York, 1992, p. 200. Sobre el uso del contraste entre «luz/tinieblas» y otras expresiones de un dualismo cósmico-ético en los Rollos y el Evangelio de Juan, véase Price, J.L., «Light from muran upon Some Aspects of Johannine Theology» [Luz de Qumrán sobre algunos aspectos de la teología de Juan] en *John and the Dead Sea Scrolls* [Juan y los rollos del Mar Muerto], ed. Charlesworth, pp. 18-25; Charlesworth, «Critical Comparison Dualism»; ídem, «Qumran, John and the Odas of Solomon» [Qumrán, Juan y las odas de Salomón] en *John and the Dead Sea Scrolls*, pp.107-36; Brown, «Qumran Scrolls and the Johannine Gospel», pp. 184-95. Para varias discusiones con relación a los aspectos importantes que rodean la variedad de «dualismo» y las formas específicas que existían en el judaísmo antiguo como un trasfondo para contextualizar el Evangelio de Juan, véase Gammie, J., «Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature» [Dualismo espacial y ético en la sabiduría y literatura apocalíptica judía], *JBL* 93, 1974, 356-85; Tosen, B., «Old Testament Wisdom Literature and Dualistic Thinking in Late Judaism» [Literatura de la sabiduría en el Antiguo Testamento y el pensamiento dualista en el judaísmo de la última época], *Congreso Volumen*, Edinburgh 1974, ed. J.A. Emerton, VTSup 28, Brill, Leiden, 1975, pp. 146-57. Junto con A.T. Hanson yo alegaría que la influencia principal en la visión del mundo de Juan es el Antiguo Testamento. Véase su obra *Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament* [Evangelio profético: Un estudio de Juan y el Antiguo Testamento], Clark, Edinburgh, 1991, aunque las estimaciones negativas que Hanson hace de la historicidad de Juan no son necesarias para su tesis, ni (alegaría yo) están implícitas en la evidencia disponible.
- 39 Véase Russell, J.B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* [El demonio: percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, 1977, p. 236; Pagels, *Origin of Satan*, p. 99. Sin dudas que Raymond Brown tiene la razón al ver el todo del ministerio de Jesús en Juan como un

lucha con Satanás que culmina en la crucifixión. Véase su obra *Gospel According to John* [El Evangelio según Juan], 2 vols., AB 29-29A, Doubleday, Garden City, NY, 1966- 1970, 1, 364-76. Kovacs («Now Shall the Ruler») hace una sugerencia convincente cuando argumenta que 1:5 se refiere tanto a la lucha cósmica general como, y más específicamente, a la cruz, donde «las fuerzas de las tinieblas» intentan «apagar la luz» de una manera más particular y culminante (p. 231).

Por lo menos hay cinco razones para traducir esta palabra *katalambanō* de Juan 1:5 según las traduccen NVI y RVR en español (y no como la traduce NIV en inglés «understood» [comprendido]).

Primero, el significado de la raíz de la palabra es «asir», «vencer», «sobreponerse». Mientras se puede aplicar esta palabra a la comprensión intelectual, no hay nada en el contexto que recomiende limitar la palabra a este sentido en el contexto de esta cita. Segundo, los paralelos con los rollos Qumrán sugieren que Juan estaba pensando en un conflicto guerrero de mayor alcance con el contraste entre la luz y la oscuridad.

Tercero, la traducción de esta palabra como «prevalecer» o «vencer» es el sentido que los padres de la iglesia primitiva sostenían con más ahínco. Cuarto, aunque el versículo 10 sugiere que «el mundo no lo reconoció», el texto no apoya la limitación del verbo *katalambanō* al sentido del verbo *ginōskō* en el versículo 10.

Y, finalmente, NVI en inglés traduce *katalambanō* como «overtakes» [vencer] en Juan 12:35. Por esto y por otras razones, muchos eruditos aseveran que se debe entender que Juan 1:5 se refiere a un intento demoníaco para «extinguir» o vencer la luz de Dios. Entre los que concuerdan con esta lectura están Brown, *John* [Juan], 1:7-8; L. Morris, *The Gospel of John* [El Evangelio de Juan], rev. NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 75-77; M.C. Tenney, «The Gospel of John» [El Evangelio de Juan], en *EBC*, 9, pp. 29-30.

- 40 Véase la perspicaz exposición de König sobre el conflicto luz/tinieblas que recurre grandemente a pasajes arraigados en Génesis 1 (*New and Greater Things*, pp. 92-94). Juan 1:5 ofrece «un breve resume del conflicto así como la victoria de la luz sobre las tinieblas, un conflicto que arde desde la creación hasta el advenimiento de la tierra nueva» (p. 94).
- 41 Juan 9:4-5, que habla de que la noche vence al día en referencia a la venida de la crucifixión de Jesús, también es relevante aquí. El asunto, de nuevo, no es cuestión de entender sino de vencer. La oscuridad vence a la luz del día cuando Jesús es crucificado (cf. 12:34-36). Hasta entonces, la luz vence a la oscuridad; por ello Juan pone a Jesús sanando a un hombre ciego tres versículos antes de esta enseñanza (9:1-3). Interpretar Juan 1:5 como un currículo de conflicto del ministerio de Jesús, funciona también como un comentario de los sinópticos, como alega König ya que aquí, como en Juan (pero con una terminología diferente) «Jesús expulsa a los poderes malignos de la creación, de la naturaleza y de los seres humanos para liberar a la creación de su amenaza» (König, *New and Greater Things*, p. 94).
- 42 Coetzee, «Christ and the Prince», p. 106; C. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters* [Los poderes de las tinieblas: Principados y potestades en las cartas de Pablo], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992, pp. 80-81. Véase Delling, G., «ἄρχων», *TDNT*, 1, 488-89. Para una panorámica del concepto del «príncipe del mundo» en el judaísmo (donde es una figura positiva) y en el cristianismo (donde es una figura negativa), véase Segal, A.E., «Ruler of this World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition» [Gobernante de este mundo: Actitudes sobre figuras mediadores y la importancia de la sociología para la autodefinición] en *Jewish and Christian Self-Definition* [Autodefinición judía y cristiana], vol. 2, *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* [Aspectos del judaísmo en el período greco-romano], ed. E.P. Sanders, A.I. Baumgarten y A. Mendelson, Fortress, Filadelfia, 1981, pp. 245-68. Al igual que Pagels (*Origin of Satan*), Segal alega que la identificación cristiana de «el príncipe del

- mundo» con Satanás surgió de su polémica en contra de los judíos a quienes ellos identificaban como hijos del maligno.
- 43 Sobre la armonía del punto de vista de Juan acerca de Satanás y las ideas que se plantean en todo el resto del Nuevo Testamento, véase Coetzee, «Christ and the Prince», pp. 105-6, 109-10.
 - 44 Kovacs, «Now Shall the Ruler», p.231 y pássim.
 - 45 Ibíd., p. 233. Véase el artículo fundamental de R. Bultmann «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums» [La importancia de comprender el Evangelio de Juan de fuentes (Quellen) mandaeanas y maniqueas reabiertas], *ZNW* 24, 1925, 100-146. Para una lista y discusión de otras obras que se apoyan grandemente en la teoría de la influencia gnóstica, véase Moody Smith, D., «Johannine Studies» [Estudios de Juan], in *The New Testament and Its Modern Interpreters* [El Nuevo Testamento y sus intérpretes modernos], ed. E. Epp y G. MacRae, Scholars Press, Atlanta, 1989, p. 278. Pagels ha demostrado que la influencia fluyó desde Juan hasta los gnósticos más que de la otra manera. Véase su obra *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* [El Evangelio de Juan en la exégesis gnóstica], Abingdon, Nashville, 1973.
 - 46 Note que mientras que el verbo era con Dios «en el principio», el Diablo ha sido un homicida «desde el principio» (Jn 1:1; 8:44). Coetzee ha dado en el blanco cuando recalca esta distinción («Christ and the Prince», p. 111). No se nos dice cuándo exactamente ocurre este «comienzo» del mal. Pero el único punto de vista que concuerda con el resto del Nuevo Testamento, así como con la lógica intrínseca del monoteísmo, es entender que se está refiriendo a la caída original de Satanás.
 - 47 Ling alega que la obediencia perfecta de Jesús al Padre es el principio para el destronamiento del diablo (*Significance of Satan*, pp. 35-36).
 - 48 Sobre la visión de Juan acerca de la muerte de Cristo como el medio para derrotar al diablo, véase Beasley Murray, *John*, pp. 218-19; y Brown, *John*, 1, 477-78. Kovacs («Now Shall the Ruler») argumenta de manera contundente que para Juan el significado principal de la muerte de Cristo era expulsar al Diablo (no un sacrificio sustituto). Como tal, Juan (así como Pablo) es un predecesor del tema del Christus Victor de la iglesia primitiva (véase el capítulo nueve más abajo). R. Recker ha intentado abolir la tensión «ya/todavía» del destronamiento de Satanás y por ende argumentar que ya Satanás no es el príncipe de este mundo. Véase su obra «Satan: In Power or Dethroned?» [Satanás, ¿con poder o destronado?] *CTJ* 6, 1971, 133-55. Sin embargo, como veremos, todos los discípulos y la iglesia posapostólica trabajaban con la suposición continua de que la Victoria que Cristo ya ganó, todavía tiene que manifestarse en todo el mundo. La guerra ha sido ganada pero todavía quedan batallas que pelear.
 - 49 Delling, «ἄρχων», *TDNT*, 1, 489. Delling dice que Juan aumenta la tensión entre el Padre y Satanás «al punto casi de un dualismo transitorio». Señalar que el dualismo es «transitorio» es, en mi opinión, una salvedad suficiente.
 - 50 La cruz, dice Kovacs, es «el lugar de una batalla cósmica en la que Jesús alcanza una victoria decisiva sobre Satanás» («Now Shall the Ruler», p. 246).
 - 51 Sobre la importancia y el significado del contraste «desde arriba/desde abajo» en Juan, y sus implicaciones dualistas, véase Charlesworth, «Critical Comparison of Dualism», pp. 89-90; Price, «Light from Qumran», p. 19. Este contraste, en Juan, se ha igualado con el contraste más típico en la escatología judía entre «esta era malvada» y «la era venidera», un tema que Pablo menciona (Gá 1:4). Desde un punto de vista conceptual, o Juan ha sustituido el contraste linear más común por uno vertical/espacial o simplemente los ha combinado.

- 52 El uso de *kosmos* aparece en otros lugares en el Nuevo Testamento (p. ej., Mt 18:7; 1Co 1:20; 3:19; 2P 2:20) y está cerca del concepto de Pablo de «esta era malvada» (Gá 1:4; 2Co 4:4; cf. 1Co 2:6, 8; 3:18). Debe señalarse su contraste con el uso filosófico helenista común para denotar orden y belleza. Para referencias véase BAGD, pp. 445-47. El uso peyorativo de *kosmos* quizá debiera traducirse mejor como «sistema de dominación», como lo sugiere Wink, W., *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in an Age of Domination* [Luchar contra los poderes: Discernimiento y resistencia en un mundo de dominación], Fortress, Minneapolis, 1992), pp. 5 1-52, así como de J. Porfirio Miranda, *Being and the Messiah* [El ser y el Mesías], Orbis, Maryknoll, NY, 1977, pp. 101-2. Ling argumenta que este uso «del mundo» en Juan está estrechamente correlacionado con el mismo Diabolo, hasta el punto en que «el diablo es la personalidad corporativa del mundo» (*Significance of Satan*, p. 34). De ahí que John establece un paralelo entre «el mundo» y «el diablo» (Ibíd., pp. 32-34). Sobre las implicaciones semidualistas de este uso peyorativo de *kosmos*, véase Charlesworth, «Critical Comparison of Dualism», pp. 89-92; Price, «Light from Qumran», pp. 18-23.
- 53 Arnold capta bien el sorprendente dualismo limitado de Juan cuando declara que para Juan «solo hay dos amos: Dios y Satanás» (*powers of Darkness*, p. 81). Él encuentra el mismo tipo de pensamiento en Mateo 13:24-30, 36-43. Wingren capta la conexión entre la fe y la incredulidad por una parte y el ser de Dios o del diablo por la otra cuando escribe con relación al acto de predicar: «La Palabra es un acto de guerra decisivo, un ataque sobre los poderes demoníacos en el mundo de los hombres, un ataque contra nuestro viejo hombre ... La fe es el hombre cuando se libera del control de lo que le es ajeno ... La incredulidad es el acto satánico de guerra, un ataque contra la obra de liberación, un intento diabólico de mantener al hombre dentro del campo de misioneros» (*Living Word*, p. 117).
- 54 Carson, D. A., *The Gospel of John* [El evangelio de Juan], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991, p. 362.
- 55 Calvin, J., *The Gospel According to St. John* [El Evangelio según San Juan], trad. al inglés de T. H. L. Parker, 2 vols., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1959, 1, 239.
- 56 Boice, J. M., *The Gospel of John: An Expositional Commentary, John 9:1-12:50* [El Evangelio de Juan: Un comentario expositivo, Juan 9:1-12:50], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1977, pp. 25-26.
- 57 Sobre Éxodo 4:11, que a menudo se usa para fundamentar una visión omni-causal de Dios, véase el capítulo cinco, nota 25.
- 58 Si estamos hablando acerca de un Dios omnicontrolador que se asegura de que sus propósitos se cumplan meticulosamente, como ha sostenido la tradición filosófica clásica, la diferencia entre «creado» y «permitido» significa muy poco.
- 59 Entre los otros pasajes que usan *hina* en este sentido, se encuentra Marcos 12:15-19; 14:49; Juan 13:34; 1 Corintios 5:2; 14:1; 16:15; 2 Corintios 13:17; Colosenses 2:4; Tito 3:13; Apocalipsis 14:13. Véase Zerwick, M., *Biblical Greek* [Griego Bíblico], trad. al inglés de J. Smith, Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 1963, pp. 141-42, para una discusión que favorece esta traducción. Véase también Moule, C.F.D., *An Idiom-Book of New Testament Greek* [Un libro de frases idiomáticas del griego del Nuevo Testamento], 2d ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 144-45; y esp. los comentarios de N. Turner en *Grammatical Insights into the New Testament* [Percepciones gramaticales del Nuevo Testamento], T & T Clark, Edinburgh, 1965, pp. 145 y sig. Carson alega que tomar aquí *hina* como una cláusula imperativa es «apenas posible» y «y el pasaje paralelo de 11:4 hace que resulte muy poco probable» (*Gospel of John*, p. 362). Carson no explica en detalle sus razones legales para juzgar esta interpretación como «casi imposible». Pero en cual-

quier caso su argumento del pasaje paralelo en 11:4 no es fuerte. Por un lado, Jesús declara explícitamente en 11:4 que la muerte de Lázaro era «para la gloria de Dios» y solo entonces añade: «para que por ella el Hijo de Dios sea glorificado» (usando *hina* con el pasivo aoristo *doxasthe*). Esta afirmación requiere que se considere *hina* con un sentido intencional (no imperativo). Pero esto, precisamente, está ausente en 9:3. Los exégetas que toman *hina* aquí como una cláusula de propósito o resultado deben asumir que Jesús sencillamente quiso modificar (no rechazar totalmente) la pregunta errónea y por ende (como en la NVI) deben asumir que en *hina* está implícito «esto pasó para que». En otras palabras, deben asumir que Jesús pensaba que los discípulos tenían *razón* al buscar un propósito pero estaban equivocados en el propósito que encontraron. Pero sin dudas el texto no requiere esta interpretación. Otra idea relevante es que en 11:4 Jesús está explicando por qué no va a responder de inmediato a la enfermedad de Lázaro y a la petición de sus hermanas de que él venga (11:6; cf. 21). Él no está hablando de la muerte como tal, solo de por qué permitió que Lázaro muriera cuando podría haberlo impedido. Por lo tanto, no podemos sacar conclusiones de este pasaje acerca de la opinión general de Jesús con relación a cómo encaja la muerte en la providencia de Dios, y sin dudas que no podemos usarlo para sacar conclusiones acerca de la idea general de Jesús de cómo la ceguera encaja en la providencia de Dios sobre la base de cómo este pasaje (supuestamente) es un paralelo de 9:3.

- 60 Turner, *Gramamtical Insights*, p. 145. Como señala Turner (p. 147-48), esta interpretación también nos libera de ver a Judas como fatalmente condenado «para que» se cumplieran las Escrituras en Juan 13:18.
- 61 El hecho de que Dios pueda, y a veces lo haga, usar enfermedades, persecuciones y desastres naturales para castigar a las personas se asume en toda la Biblia (p. ej., plagas, Éx 7-12; cf. Hechos 8:1ss.; Ro 8:28; 2Co 12:7-10), y por ello tenemos toda la razón para asumir que Jesús lo hubiera creído así. Pero la fuerza de su enseñanza aquí, combinada con su actitud general hacia el mal que se refleja en todos los evangelios, es para decir que uno no puede generalizar esta idea en una explicación universal para el mal. Lamentablemente, la mayoría de las teodiceas tradicionales, están fundamentalmente arraigadas en esta generalización equivocada.
- 62 Que aquí Juan hable de un hombre que es liberado de la oscuridad física es difícilmente casual a la luz de esta enseñanza. Como hemos visto, para Juan todo el ministerio de Jesús era cuestión de liberar a las personas de las tinieblas. Por lo tanto, sanar la ceguera física de este hombre funciona como un símbolo de Jesús derrotando a las tinieblas en general. Esto ilustra la verdad de Juan 1:4-5; 3:19-21; 8:12; 12:35,46; cf. 11:9-10. Véase Brown, *John*, 1,379.
- 63 Heim, K., *Jesus the World's Perfector* [Jesús el perfeccionador del mundo], trad. al inglés de D. H. van Daalen, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1959, p. 38.
- 64 Pendley, H., «Views of the Demonic in Recent Religious Thought» [Puntos de vista sobre lo demoníaco en el pensamiento religioso de los últimos tiempos], ponencia para el doctorado, Seminario Teológico Bautista del Sur, 1976, p. 38.
- 65 Por supuesto, esto no sugiere que Dios no pueda, en ocasiones, usar las intenciones malvadas de Satanás, como claramente lo hace en la crucifixión (1Co 2:8) y como lo hará al traer juicio sobre la tierra en los últimos tiempos (véase 2Ts 3, «espíritu del error»; Ap 9). Esto sigue el patrón de Dios usando seres malignos para sus propios fines en el Antiguo Testamento (1S 16:14,22; 18:10-11; 19:9-10; 1R 22:21-23). Pero decir que Dios puede ocasionalmente usar a Satanás y a los demonios para sus propios fines es muy diferente a decir que Dios ordena la actividad de Satanás y sus demonios como un medio para su propio fin. La Biblia afirma lo primero pero nunca esto último.

Capítulo 9: *Christus Victor*

- 1 Para la exposición representativa clásica de la opinión sustitutiva de la expiación, es decir, la teoría de Anselmo de la «satisfacción», véase *Cur Deus Homo* 22.1. El pensamiento protestante reformado con el tiempo desarrolló la versión «sustitutiva penal» de este enfoque. Para exposiciones más recientes por este estilo, véase Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross* [La predicación apostólica de la cruz], Erdmans, Grand Rapids, MI, 1956; ídem, *The Atonement: Its Meaning and Significance* [La expiación: Su significado e importancia], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1983; Erickson, M.J., «The Central Theme of Atonement» [El tema central de la expiación] en su obra *Christian Theology* [Teología cristiana], 3 vols., Baker, 1983-1985, 2, 802-23; Patterson, P., «Reflections on the Atonement» [Reflexiones sobre la expiación], *Criswell Theological Review* 3, 1989, 307-20 y, en mi opinión, la mejor expresión de esta perspectiva hasta la fecha, Stott, J.R.W. *The Cross of Christ* [La cruz de Cristo], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1986.
- 2 Aquí estoy hablando de un énfasis y prioridad lógicos, no cronológicos. Al destronar a Satanás como gobernante de este mundo, Jesús —el fiel Hijo de Dios, completamente humano— estaba, a la misma vez, salvando a la humanidad y reinstaurándola a su posición original como gobernante-mayordomo sobre la tierra.
- 3 MacGregor, «Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought» [Principados y potestades: El origen cósmico del pensamiento de Pablo], *NTS* 1, 1954, 23. De manera similar, J.Y. Lee demuestra que en la cosmología de Pablo, «A Jesús se le describía como al redentor que vino del cielo y murió en la cruz para rescatar no solo a los hombres sino a todo el cosmos de la esclavitud de poderes demoníacos» («Interpretar los poderes demoníacos en el pensamiento Paulino»), *NovT* 12, no. 1, 1970, 67.
- 4 Como argumentaré en *Satan and the Problem of Evil*, este tema del «Christus Victor» comprendría lo que era el paradigma dominante para comprender la obra expiatoria de Jesús a través del primer milenio de la historia de la iglesia. En nuestro siglo se ha recuperado fundamentalmente por medio del ímpetu de la trascendental obra de G. Aulen, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* [Cristus Victor: Un estudio histórico de los tres tipos fundamentales de la idea de la expiación] trad. al inglés de A.G. Hebert, Macmillan, Nueva York, 1969. Otros eruditos que han hecho énfasis en este enfoque de la expiación incluyen a Cave, S., *The Doctrine of the Work of Christ* [La doctrina de la obra de Cristo], Cokesbury, Nashville, 1937; Heim, Kart, *Jesus the Lord* [Jesús es el Señor], Oliver & Boyd, 1959; ídem, *Jesus the World's Perfecter: The Atonement and the Renewal of the World* [Jesús el perfeccionador del mundo: La expiación y la renovación del mundo], trad. al inglés de D.H. Van Daalen, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1959; Micklem, N., *The Doctrine of Our Redemption* [La doctrina de nuestra redención], Eyre and Spottiswoode, Londres, 1943; R. Leivestad, *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament* [Cristo, el conquistador: Ideas de conflicto y victoria en el Nuevo Testamento], Macmillan, Nueva York, 1954; Whale, J. S., *Victor and Victim* [Vencedor y víctima], Cambridge University Press, Cambridge, 1960; Finger, T., *Christian Theology: An Eschatological Approach* [Teología cristiana: Un enfoque escatológico], 2 vols., Nelson, Nashville, 1985, 1, 303-48; Macquarrie, J., «Demonology and the Classical Idea of the Atonement» [Demonología y la idea clásica de la expiación], *ExpTim* 68, 1956, 3-6, 60-63; Reid, D.G., «The Christus Victor Motif in Paul's Theology» [El tema del Cristus Victor en la teología de Pablo], Ponencia para el doctorado, Seminario Teológico Fuller, 1982. La centralidad original y el declive posterior del tema «Cristo, el vencedor» en la iglesia primitiva ha sido detallado recientemente por Greer, R.A., «Christ the Victor and the Victim» [Cristo, el vencedor y la víctima], *Concordia Theological Quarterly* 59, nos. 1-2, 1995, 1-30. Debe señalarse que la comprensión de la expiación según el concepto del Cristus

- Victor ha ido ganando aceptación en los últimos tiempos e incluso aquellos que entienden la cruz principalmente en términos sustitutivos, han hecho énfasis en esta. Véase, p. ej., McGrath, A., *Understanding Jesus: Who Jesus Christ is and Why He Matters* [Comprender a Jesús: Quién es y por qué importa], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1987, pp. 15 1-60; Stott, *Cross of Christ*, pp. 227-8 1. Por lo tanto, R.E. Webber puede hablar de un «nuevo consenso teológico» que implica la restauración del tema del *Christus Victor* que equivale a «un énfasis redescubierto del señorío de Cristo, de su reinado sobre los poderes, sobre toda la creación y sobre la historia» (*The Church in the World: Opposition, Tension or Transformation?* [La iglesia en el mundo: ¿Oposición, tensión o transformación?], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1986, p. 267).
- 5 Sobre la LXX, véase Martin, R. A., «The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3:15» [La interpretación mesiánica más antigua de Génesis 3:15], *JBL* 84, 1965, 425-27. Sobre el uso rabínico del pasaje, véase McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuco* [El Nuevo Testamento y el Targum palestino al Pentateuco], AnBib 27, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1966, pp. 217-22; Wenham, G. J., *Genesis 1-15* [Génesis 1-15], WBC 1, Word, Waco, TX, 1987, p. 80.
 - 6 Wenham, *Genesis 1-15*, pp. 80-81; Gallus, T., *Die "Frau" in Gen. 3:15*, Carinthia, Klagenfurt, 1979. Para defensas recientes de la interpretación mesiánica de Génesis 3:15, contra la posición tradicional histórico-crítica de que aquí simplemente estamos tratando con una historia etiológica (véase el capítulo cuatro más arriba), véase Van Groningen, G., *Messianic Revelation in the Old Testament* [Revelación mesiánica en el Antiguo Testamento], Baker, Grand Rapids, MI, 1990, 106-15; Kaiser, W., *The Messiah in the Old Testament* [el Mesías en el Antiguo Testamento], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1996, pp. 36-42.
 - 7 Pablo, escribiendo desde la tensión «ya/todavía no» del Nuevo Testamento, podía aplicar este versículo a la victoria que los creyentes tendremos también al final en nuestra batalla con Satanás. De ahí que él le dice a los cristianos romanos: «Muy pronto el Dios de paz aplastará a Satanás bajo los pies de ustedes» (Ro 16:20). Lo que de principio ya ocurrió en el Calvario, ocurrirá de hecho en nuestra experiencia: Dios aplastará a Satanás y al permanecer «en Cristo» este aplastamiento será bajo nuestros pies (Ef 1:19-22).
 - 8 Véase Mateo 22:41-45; Marcos 12:35-37; Lucas 20:41-44; Hechos 2:34-36; Hebreos 1:13; 5:6, 10; 6:2-; 7:11, 15, 17, 21. Otros pasajes que muestran los diversos grados de influencia del Salmo 110 incluyen Mateo 26:64; Marcos 14:62; [16:9]; Lucas 22:69; Hechos 5:31; 7:55-56; Romanos 8:34; 1 Corintios 15:25; Efesios 1:20; Colosenses 3:1; Hebreos 1:3; 8:1; 10:12-13; 1 Pedro 3:22; Apocalipsis 3:21. También es preponderante entre los primeros escritos extracanónicos tales como *1 Clemente* 36:5 y *Bernabé* 12:10.
 - 9 Mientras que los «enemigos» a los que originalmente se hacía referencia en el Salmo 110:1 eran sin duda oponentes políticos humanos, existe evidencia de una tradición muy temprana (pre-paulina) que aplicaba el Salmo 110 a la victoria de Cristo sobre sus enemigos, entre los que se cuentan Satanás y los demonios, los poderes «angélicos» así como los humanos malvados. Para una exposición insuperable, exhaustiva y perspicaz del uso de este versículo en el Nuevo Testamento, véase Hay, D.M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* [Gloria a la diestra: El Salmo 110 en el cristianismo primitivo], Abingdon, Nashville, 1973, esp. pp. 122-29. Otras obras útiles incluyen Loader, W.R.G., «Christ at the Right Hand—Ps. 110:1 in the New Testament» [Cristo a la diestra: El Salmo 110:1 en el Nuevo Testamento], *NTS* 24, 1978, 208-13; Cullmann, O., *The Christology of the New Testament* [La cristología del Nuevo Testamento], trad. al inglés de S.C. Guthrie y C.A.M. Hall, ed. rev., Fortress, Filadelfia 1963, pp. 222-24. B.A. Stevens alega, con cierta fuerza, que el tema del guerrero divino del Antiguo Testamento tiene la llave para comprender la conciencia que Jesús tenía de su identidad mesiánica (véase «Jesus as the Divine Warrior»

- [Jesús como el guerrero divino], *ExpTim* 94, 1982-83, 326-29. Sobre el uso mesiánico más amplio del Salmo 110:1 en el cristianismo primitivo, véase Aune, D.E., «Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus» [Profecía cristiana y el estatus mesiánico de Jesús] en *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* [El Mesías: Acontecimientos en el judaísmo y cristianismo primitivos], ed. J.H. Charlesworth et al., Fortress, Minneapolis, 1992, pp. 404-22; Juel, D., «Christ at the Right Hand: The Use of Psalm 110 in the New Testament» [Cristo a la mano derecha: El uso del Salmo 110 en el Nuevo Testamento] en su obra *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* [Exégesis mesiánica: Interpretación cristológica del Antiguo Testamento en el cristianismo primitivo], Fortress, Filadelfia, 1988, pp. 135-50; Van Groningen, *Messianic Revelation*, pp. 390-97.
- 10 Hay, *Glory at the Right Hand*, p. 124.
 - 11 Observe que Pablo dice que los poderes serán «destruidos» (*katargeō*). Wink, en parte debido a sus convicciones pacifistas, y en parte a su negación de que «los poderes» tienen una existencia autónoma y pueden autónomamente disponer sobre y en contra de los seres humanos y los grupos sociales, sostiene que al final todos los poderes serán redimidos. Véase su obra *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* [Luchar contra los poderes: Discernimiento y resistencia en un mundo de dominación], Fortress, Minneapolis, 1992. Esta posición, como argumentaré más adelante, no tiene apoyo en las Escrituras.
 - 12 Cullmann, O., *Christ and Time* [Cristo y el tiempo], ed. rev., trad. al inglés de F. V. Wilson, SCM, Londres, 1962, p. 193.
 - 13 Por tanto, hablando desde el punto de vista escatológico, Susan Garrett escribe: «Cuando Jesús ascienda para ocupar su puesto a la diestra de Dios, el lugar que tradicionalmente ha ocupado Satanás (véase Zac 3:1), Satanás caerá en la tierra ... Jesús recibirá la adoración que Satanás había pedido injustamente (Lc 4:7; 24:52). Será solo cuestión de tiempo hasta que Dios sujete todas las cosas a los pies de Jesús («Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24» [Éxodo de la esclavitud: Lucas 9:31 y Hechos 12:1-24], *CBQ* 52, 1990, 669).
 - 14 La referencia final que Pablo hace a «ni cosa alguna en toda la creación», claramente implica que se estaba refiriendo a alguna especie de seres demoníacos incluso con su referencia a «ni lo alto ni lo profundo». Pudieran darse motivos sólidos a que él se estaba refiriendo a deidades astrológicas bien conocidas a quienes Pablo veía como demoníacas. Sobre esto véase Dunn, J.D.G., *Romans 1-8* [Romanos 1-8], WBC 38A, Word, Waco, TX, 1988, p. 513.
 - 15 En efecto, por esta razón a lo largo de todo el Nuevo Testamento a Jesús se le llama «Señor». Él es Señor sobre todas las cosas, incluyendo sus enemigos, «las potestades». Por lo tanto, todos los que aceptan su señorío libremente están libres de la tiranía de estos poderes. Aunque él no se refiere explícitamente al Salmo 110, Wingren expresa convincentemente la misma convicción: «El *kerygma* del Nuevo Testamento es las noticias de victoria en el conflicto que es el tema de la Biblia como un todo. Decir que Cristo es Señor de todos los escritos bíblicos es solo otra manera de decir que él es vencedor en la guerra que los diferentes escritos describen de varias formas» (*The Living Word: A Theological Study of Preaching and the Church* [La palabra viva: Un estudio teológico de la predicación y la iglesia], trad. al inglés de V. Prague, Muhlenberg, Filadelfia, 1960 (1949), pp. 50-51).
 - 16 Los asuntos que rodean a este controversial pasaje se discutirán más abajo.
 - 17 Heim, *Jesus the World's Perfecter*, p. 70.
 - 18 A partir de la obra de J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry*

- into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* [Gestación de la cristología: Investigaciones del Nuevo Testamento sobre los orígenes de la doctrina de la encarnación], Westminster, Filadelfia, 1980, algunos eruditos han cuestionado que la comprensión tradicional de Filipenses 2:5-11 refleje una creencia pre-paulina en la preexistencia de Jesús. Sin embargo, N.T. Wright ha demostrado de manera eficaz que incluso para aquel que reconozca una cristología de Adán, este pasaje de cualquier manera implica un concepto de la preexistencia de Cristo y una fuerte afirmación con relación a su divinidad. Véase su obra «Adam in Pauline Christology» [Adán en la cristología paulina], SBLSP, 1983, ed. K. H. Richards, Scholars Press, Chico, CA, 1983, pp. 359-89; ídem, «Jesus Christ Is Lord: Philippians 2:5-11» [Jesucristo es el Señor: Filipenses 2:5-11] en su obra *Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* [El punto culminante del pacto: Cristo y la ley en la teología paulina], T & T Clark, Edinburgh, 1991, pp. 56-98. Pero varios eruditos disputan la afirmación de una cristología de Adán en este pasaje. Véase, p. ej., la revisión que hace I.H. Marshall del libro de Dunn en *TJ2*, no.2, 1981, 241-45; Glasson, T.E., «Two Notes on the Philippians Hymn (2:6-11)» [Dos notas sobre el himno de Filipenses (2:6-11)], *NTS* 21, no. 1, 1974, 137-39; Erickson, M., *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology* [El verbo se hizo carne: Una cristología contemporánea de la encarnación], Baker, Grand Rapids, MI, 1991, pp. 475-79; y, a nivel popular, mi obra: *Oneness Pentecostals and the Trinity* [Los pentecostales de la unidad y la Trinidad], Baker, Grand Rapids, MI, 1992, pp. 106-8. El argumento contra una interpretación universal del Nuevo Testamento es bastante sólida hasta el punto en que la mayoría de los eruditos del Nuevo Testamento consideran el asunto como cerrado. Véase Crockett, W.V., «Universalism and the Theology of Paul» [Universalismo y la teología de Pablo], ponencia para el doctorado de la Universidad de Glasgow, 1986; ídem, «Will God Save Everyone in the End?» [¿Salvará Dios a todo el mundo al final?] en *Through No Fault of Their Own: The Fate of Those Who Have Never Heard* [Por ninguna culpa propia: El destino de aquellos que nunca han escuchado], ed. W.V. Crockett y J.G. Sigountos, Baker, Grand Rapids, MI, 1991, pp. 159-66; Sanders, J., *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* [No otro nombre: Una investigación sobre el destino de los no evangelizados], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1992, pp. 81-128; Wright, N. T., «Towards a Biblical View of Universalism» [Hacia una visión bíblica del universalismo], *Themelios* 4, 1979, 54-58.
- 20 Roth, R.P., «Christ and the Powers of Darkness: Lessons from Colossians» [Cristo y los poderes de las tinieblas: Lecciones de Colosenses], *Word and World* 6, no. 3, 1986, 341.
 - 21 Heim, *Jesus the World's Perfecter*, p. 72.
 - 22 Sobre el concepto de Pablo de «las regiones celestiales», véase Lincoln, A.T., «A Re-examination of "the Heavenlies" in Ephesians» [Revisión de «las regiones celestiales» en Efesios], *NTS* 19, 1973, 468-83. Para un estudio útil que subraya la dimensión cósmica/celestial de la comprensión de Pablo de la salvación, véase Lincoln, A.T., *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology* [El paraíso ahora y todavía no: Estudios sobre el papel de la dimensión celestial en el pensamiento de Pablo con referencia a su escatología], SNTSMS 43, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
 - 23 Donald Guthrie explica bien el significado de la guerra en este versículo cuando señala que aquí lo «viejo» y lo «nuevo» se refiere a «la muerte de la vieja creación dominada por fuerzas espirituales adversas y el surgimiento de la nueva creación en la cual todo está centrado en Cristo (*New Testament Theology* [Teología del Nuevo Testamento] InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1981, p. 648.
 - 24 B. Abijole, comentando sobre este versículo desde un contexto africano contemporáneo (un contexto del que forma parte hablar de los poderes demoníacos), escribe: «Para Pablo,

- el ministerio de Cristo de la reconciliación no está confinado en su amplitud a la humanidad, es cósmico ... Con la muerte de Cristo los poderes perdieron todo el control que alguna vez tuvieron sobre el hombre» («St. Paul's Concept of Principalities and Powers in African Context» [El contexto de San Pablo sobre los principados y las potestades en un contexto africano], *Africa Theological Journal* 17, no. 2, 1988, 125-26).
- 25 Wink toma Efesios 3:10 como un mandato para predicar a los poderes, que él considera son la «interioridad» de las instituciones humanas. Por ejemplo, sobre la base de este texto él dice: «Es parte de la obra de la iglesia recordarles a las corporaciones y negocios que las ganancias no son lo esencial, que como «criaturas» de Dios tienen como vocación divina el logro de la beneficencia humana» (Ef 3:10), *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in an Age of Domination* [Luchar contra los poderes: Discernimiento y resistencia en un mundo de dominación], Fortress, Minneapolis, 1992, p. 68). Como respuesta, no hay precedente en el Nuevo Testamento ni, con excepción de orígenes, en la iglesia primitiva, de la noción de que la iglesia debe predicarle a las potestades. Ni es fácil entender cómo el dar a conocer la multiforme sabiduría de Dios puede interpretarse como tratar de hacer que obtener los poderes (inegocios!) cambien.
 - 26 Entre la minoría que argumenta que lo más probable es que *archontōn* se refiera solo a «gobernantes» humanos se encuentra W.A. Carr, «The Rulers of This Age—I Corinthians 2:6-8» [Los gobernantes de este mundo: 1 Corintios 2:6-8], *NTS* 23, 1976, 20-35; Fee, G.D., *New Testament Exegesis* [Exégesis del Nuevo Testamento], ed. rev., Westminster John Knox, Louisville, KY, 1993, pp. 104-12; Ling, T., «A Note on I Corinthians ii.8» [Una nota sobre 1 Corintios 2:8], *ExpTim* 68, no. 1, 1956, 26; Miller, G., «*archontōn tou aiōnos toutou*:—A New Look at I Corinthians 2:6-8» [*archontōn tou aiōnos toutou*: Una mirada nueva a 1 Corintios 2:6-8], *JBL* 91, 1972, 522-28; Page, S. H. T., *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* [Poderes del mal: Un estudio bíblico de Satanás y los demonios], Baker, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 261-62.
 - 27 Entre aquellos que presentan fuertes refutaciones a la interpretación «sencillamente humana» de este pasaje, véase Abijole, «St. Paul's Concept of Principalities», p. 120; Arnold, C., *Ephesians, Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* [Efesios, poder y magia: El concepto de poder en Efesios a la luz de su contexto histórico], SNTSMS 63, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 63-64; ídem, *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters* [Los poderes de las tinieblas: Principados y potestades en las cartas de Pablo], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992, pp. 101-4; Arrington, E. L., *Paul's Aeon Theology in I Corinthians* [La teología de Pablo sobre los siglos en 1 Corintios], University Press of America, Washington, DC, 1978, p. 136, nota 51; Barrett, C. K., *The First Epistle to the Corinthians* [La primera epístola a los corintios], 2d ed., Black, Londres, 1971; Benoit, P., «Pauline Angelology and Demonology: Reflections on the Designations of the Heavenly Powers and on the Origin of Angelic Evil According to Paul» [Angelología y demonología paulina: Reflexiones sobre la denominación de los poderes celestiales y el origen del mal angelical según Pablo], *Religious Studies Bulletin* 3, no. 1, 1983, 11-12; Bruce, F. F., «Paul and "the Powers that Be"» [Pablo y «los poderes que serán»], *BJRL* 66, no. 2, 1984, 85; Caird, G. B., *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* [Principados y potestades: Un estudio de la teología paulina], Clarendon, Oxford, 1956, pp. 16-17; Cullmann, O., *The State in the New Testament* [El estado en el Nuevo Testamento], Scribner's, Nueva York, 1956, p. 64; Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* [El mundo del espíritu en las creencias de Pablo], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1909, p. 90; Gunther, J. J., *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* [Los opositores de San Pablo y sus trasfondos: Un estudio sobre las enseñanzas apocalípticas y judías sectarias], *NovTSup* 35, Brill, Leiden, 1973, p. 181; Hultgren, A. J., *Christ and His Benefits*:

- Christology and Redemption in the New Testament [Cristo y sus beneficios: Cristología y redención en el Nuevo Testamento], Fortress, Filadelfia, 1987, pp. 93-94; Kümmel, W.G., *The Theology of the New Testament* [La teología del Nuevo Testamento], trad. al inglés de J.E. Steely, Abingdon, Nashville, 1973, p. 187; Lee, «Interpreting the Demonic Powers», p. 58; MacGregor, «Principalities and Powers», pp. 22-23; Webber, *Church in the World*, pp. 287, 306, nota 6; Wink, W., *Naming the Powers* [Poner nombre a los poderes], Fortress, Filadelfia, 1984, pp. 40-45.
- 28 Ignacio, Tertuliano, orígenes y Teodoro de Mopsuestia se encuentran entre aquellos que ilustran este uso. Véase Benoit, «Pauline Angelology and Demonology», pp. 8-11; Longman III, T. y D.G. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 152-53.
- 29 Por ejemplo, Lee alega: «Interpretar “los gobernantes de este mundo” como poderes angelicales que yacen detrás del estado es una verdadera expresión apocalíptica judía de los poderes cósmicos» («Interpreting the Demonic Powers», p. 58).
- 30 Conzelmann, H., *I Corinthians* [1 Corintios], trad. al inglés de J.W. Leitch, Hermeneia, Fortress, Filadelfia, 1975, p. 61. Véase también D.G. Reid, «Principalities and Powers» [Principados y potestades], *Dictionary of Paul and His Letters* [Diccionario de Pablo y sus cartas], ed. G.F. Hawthorne, R. P. Martin y D.G. Reid, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1993, p. 748.
- 31 H. Thielicke expresa bien la idea: «Nosotros no somos los guerreros» en la guerra por nuestra salvación. Más bien «somos el campo de batalla y no los héroes del ejército. La lucha es por nosotros», Thielicke, *Man in God's World* [El hombre en el mundo de Dios], trad. al inglés de J.W. Doberstein, Harper & Row, Nueva York, 1963, p. 176. Esta obra muy olvidada expresa mucha comprensión sobre la situación de guerra de la humanidad en la tierra. Sobre la centralidad de la batalla cósmica contra Satanás en la comprensión de Juan con respecto a la muerte de Jesús, véase Kovacs, J.L., «“Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out”: Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12:20-36» [«Y el príncipe de este mundo va a ser expulsado»: La muerte como una batalla cósmica en Juan 12:20-36], *JBL* 114, 1995, p. 135.
- 32 R. Guelich, al argumentar en contra del movimiento de la guerra espiritual, intenta dar mucha importancia al hecho de que la metáfora que se usa en este pasaje (véase también 1P 5:8) es cuestión de cacería no de guerra («Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti» [La guerra espiritual: Jesús, Pablo y Peretti], *Pneuma* 13, no. 1, 1991, 51. De ahí que él pregunte por qué no tenemos un movimiento de cacería espiritual. Uno pudiera responder señalando que la descripción de nuestra guerra continua contra Satanás y su reino es (como hemos visto) mucho más frecuente y fundamental a través del Nuevo Testamento que la descripción de la cacería. Pero incluso, más fundamentalmente, uno se pregunta qué relevancia tiene lo que se dice con la crítica que Guelich intenta hacer con relación al movimiento de la guerra espiritual. ¿Qué pudiera cambiarse de manera sustancial dentro del movimiento de la guerra espiritual si se llamara más bien (de una manera un tanto rara) el movimiento de cacería espiritual?
- 33 Por ende R.C. Tannehill alega con razón que para Pablo «todo depende de la realidad de la liberación de los poderes del viejo mundo y la incorporación a un nuevo mundo», Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* [Morir y resucitar con Cristo: Un estudio de la teología paulina], BZNW 32, Töpelmann, Berlín, 1967, p. 71.
- 34 Aquí *sōzō* implica que «el creyente ha sido salvado de la trampa en el reino del príncipe de la autoridad del aire» de la que se habla en 2:2-3, Arnold, *Ephesians*, p. 149. Véase también Lincoln, A.T., «Ephesians 2:8-10: A Summary of Paul's Gospel?» [Efesios 2:8-10: ¿Un resumen del evangelio de Pablo?], *CBQ* 45, 1983, 617-30.

- 35 Stott, *Cross of Christ*, p. 233. Véase también O'Brien, P. T., *Colossians, Philemon* [Colosenses, Filemón], WBC 44, Word, Waco, TX, 1982, pp. 124-26.
- 36 Jeremías, J., *The Central Message of the New Testament* [El mensaje principal del Nuevo Testamento], Scribner's, Nueva York, 1965, p. 36-37; O'Brien, *Colossians, Philemon*, p. 126.
- 37 Algunos han argumentado que Cristo aquí se despoja a sí mismo de los principados y potestades que se aferraban a él como un factor de su adquisición de la carne humana. Véase, p. ej., MacGregor, «Principalities and Powers», p. 23; Lea, «Interpreting the Powers», p. 64. El tema de la guerra no es menos convincente en este punto de vista, pero a mí me parece que es mucho más probable que sean los principados y las potestades los que están siendo despojados, que, como dice O'Brien, Dios en Cristo «los está despojando de su dignidad y poder» (*Colossians, Philemon*, p. 127). Entre otras cosas, sencillamente no hay evidencia de la noción de que Cristo fuera «vestido» alguna vez de los «poderes». Para una discusión acertada, véase *Ibid.*, pp. 126-28.
- 38 Para una exposición completa de la costumbre, véase Versnel, H. S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph* [Triunfo: Una investigación sobre el origen, desarrollo y significado del triunfo romano], Brill, Leiden, 1970, esp. pp. 56-115. Así también O'Brien alega que aquí *thriambeuō* implica «guiar como un enemigo conquistado en un desfile de victoria» más que «triunfar sobre ellos», como lo traduce la NRSV (*Colossians, Philemon*, pp. 128-29). Para un argumento similar, véase Williamson, L., «Led in Triumph: Paul's Use of *thriambeuō*» [Guiados en triunfo: El uso de Pablo de *thriambeuō*], *Int* 22, 1968, 317-32. De manera concluyente estos estudios refutan dos interpretaciones alternativas que se consideran hoy. Por un lado, R.B. Egan sostiene que *thriambeuō* significa básicamente «revelar» («Lexical Evidence on Two Pauline Pasajes» [Evidencia lexical de dos pasajes paulinos], *NovT* 19, 1977, 34-62. Por el otro, W. Carr argumentan que los poderes a los que aquí se hace referencia no son poderes hostiles sino sencillamente ángeles (*Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase «hai archai kai hai exousiai»* [El trasfondo, significado y desarrollo de la frase paulina: «*hai archai kai hai exousiai*»], *SNTSMS* 42, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 61-66). Así también Yates considera que *thriambeuō* significa que Cristo «valientemente hizo una demostración abierta de los poderes angelicales al llevarlos en una procesión triunfal (festiva) en la cruz» («Colossians 2:15: Christ Triumphant» [Colosenses 2:15: Cristo triunfante], *NTS* 37, 1991, 573-91, esp. 591). En mi opinión, ambas interpretaciones alternativas son altamente improbables.
- 39 Esto, argumenta Arnold, es la fuerza de la correlación de Pablo de la posesión de la «plenitud» divina por parte de los colosenses con la supremacía de Cristo sobre los poderes demoníacos (*Powers of Darkness*, p. 116).
- 40 Para un bosquejo completo de la historia de la interpretación de este pasaje, véase C. Skraide, «The Descent of the Servant: A Study of I Peter 3:13-4:6» [El descenso del siervo: Un estudio de 1 Pedro 3: 13-4:6], discusión de doctorado, Union Theological Seminary, 1966, pp. 1-144. Mi clasificación de las distintas interpretaciones coincide un tanto con la de P.H. Davids, *The First Epistle of Peter* [La primera epístola de Pedro], NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1990, pp. 138ss. Dentro de cada una de estas tres categorías son posibles varias posiciones matizadas (especialmente de la tercera), mientras que otras posiciones combinan elementos de estas tres.
- 41 Calvin, J., *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews, and the First and Second Epistles of St. Peter* [La epístola del apóstol Pablo a los hebreos y las primera y segunda epístolas de San Pedro], trad. al inglés de W. B. Johnston, *Calvin's Commentaries* [Comentarios de Calvino], Eerdmans, Grand Rapids, MI 1963, pp. 292-95.

- 42 Véase, p. ej., L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter* [Un comentario sobre 1 Pedro], ed. F. Hahn, trad. al inglés de J.E. Alsop, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1993), pp. 258-60. W. Grudem ofrece una variación de esta interpretación al sugerir que el versículo se refiere a Cristo predicando a los seres humanos antes del diluvio por medio Noé (*The First Epistle of Peter* [La primera epístola de Pedro], Tyndale New Testament Commentaries [Comentarios Tyndale del Nuevo Testamento], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988, pp. 157-61, 203-39).
- 43 Esta posición tiene múltiples variaciones. Véase Dalton, W.J., *Christ's Proclamation to the Spirits* [Proclamación de Cristo a los espíritus], AnBib 23, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1965; Michaels, J.R., *1 Peter* [1 Pedro], WBC 49, Word, Waco, TX, 1988, pp. 194-222; idem, *Word Biblical Themes: 1 Peter* [Temas bíblicos de la editorial Word: 1 Pedro], Word, Dallas, 1989, pp. 70-77; Reicke, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of 1 Peter 3:19 and Its Context* [Los espíritus desobedientes y el bautismo cristiano: Un estudio de 1 Pedro 3:19 y su contexto], Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1946, quien sugiere que se hace alusión tanto a los humanos como a los espíritus angelicales malvados asociados con el juicio de Noé; Shade, «Descent of the Servant», p. 261-65.
- 44 Davids, *First Peter*, pp. 139-40.
- 45 *Primero de Enoc* 21:6, 10. Véase Davids, *First Peter*, p. 140. E.J. Goodspeed («Some Greek Notes» [Algunas notas del griego], *JBL* 73, 1954, 91-92) llega a sugerir que la versión original de este pasaje presentaba a Enoch llevando a cabo el descenso.
- 46 Exploraré la idea completamente en *Satan and the Problem of Evil*.
- 47 Ya que yo veo a los espíritus como no humanos, y ya que entiendo *kēryssō* como una proclamación en lugar de evangelización, me inclino a no estar de acuerdo con aquellos que quisieran encontrar en este versículo una apología para «la evangelización posmoderna». Véase, p. ej., Fackre, G., «Divine Perseverance» [Perseverancia divina], en *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized* [¿Y qué de aquellos que nunca han escuchado? Tres puntos de vista sobre el destino de los no evangelizados], ed. J. Sanders, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1995, pp. 81-86.
- 48 Incluso muchos eruditos que abogan en contra de ver aquí el descenso de Cristo como un descenso «al infierno» (p. ej., Hades), no obstante, consideran que el *Cristus Victor* es el alma-máter del pasaje. M. Barth, *Ephesians 4-6* [Efesios 4-6], AB 34A, Doubleday, Garden City, NY, 1974, p. 432, es un ejemplo que viene al caso. F.E. Bruce enfatiza también la forma de «oda a la victoria» de este pasaje (*The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* [La epístola a los Colosenses, a Filemón y a los Efesios], NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, p. 341).
- 49 Sobre la animada historia de la interpretación de este pasaje, véase Harris, W.H. «The Descent of Christ in Ephesians 4:7-11: An Exegetical Investigation with Special Reference to the Influence of Traditions About Moses Associated with Psalm 68:19» [El descenso de Cristo en Efesios 4:7-11: Una investigación exegética con referencia especial a la influencia de las tradiciones sobre Moisés asociadas con el Salmo 68:19], discusión de doctorado, University of Sheffield, 1988, pp. 4-48.
- 50 M. Barth ha defendido versiones de esta posición, *Ephesians 4-6* [Efesios 4-6], pp. 433-34; Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, p. 343; Schnackenburg, R., *The Epistle to the Ephesians: A Commentary* [La epístola a los efesios: Un comentario], trad. al inglés de H. Heron, T & T Clark, Edinburgh, 1991, pp. 178-79.
- 51 Véase, p. ej., Caird, G.B., «The Descent of Christ in Ephesians 4:7-11» [El descenso de Cristo en Efesios 4:7-11], *Studia Evangelica* 2, ed. F.L. Cross, TU 87, Akademie, Berlin, 1964, pp. 535-45; Harris, «Descent of Christ», pp. 235-65; Porter, C.H., «The Descent of

- Christ: An Exegetical Study of Eph 4:7-11» [El descenso de Cristo: Un estudio exegético de Ef 4:7-11] en su obra *One Faith* [Una fe], ed. R.L. Simpson, Phillips University Press, Tulsa, OK, 1966, pp. 45-55.
- 52 Esta interpretación la abrazaron Tertuliano, Ireneo, Crisóstomo, Teodoreto, Victorinus, Jerónimo y Aquino y el Credo de los Apóstoles la consagra. Para algunos defensores contemporáneos (de alguna versión de esta posición), véase el excelente estudio breve de H. Odeberg: *The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians* [La visión del universo en la Epístola a los Efesios], LUÅ 29/6, Gleerup, Lund, 1934, pp. 17-19; Lenski, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians* [La interpretación de las epístolas de San Pablo a los gálatas, los efesios y los filipenses], Augsburg, Minneapolis, rpt. 1961, pp. 521-22; Reicke, *Disobedient Spirits*, p. 233; Schneider, J., «μερόσ», *TDNT*, 4, 597-98; Dunn, *Christology in the Making*, pp. 186-87; Beare, F. W., «The Epistle to the Ephesians» [La epístola a los efesios], en *IB*, 10, 688-90.
- 53 Véase Arnold, *Ephesians* [Efesios], pp. 56-58. El concepto de un descenso al infierno también pudiera estar detrás de Apocalipsis 1:18, el cual describe a Cristo con «las llaves de la muerte y del infierno». Véase Arnold, *Powers of Darkness*, pp. 108-9. La referencia de Pablo a seres «debajo de la tierra» en Filipenses 2:11 pudiera ser relevante aquí.
- 54 No obstante, Andrew Lincoln está justificado al preguntarse por qué el superlativo de *katōtera* no se utiliza entonces, ya que especialmente se utiliza en la LXX del Salmo 62:10 y 138:15, que habla del infierno. Véase A.T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42, Word, Dallas, 1990, p. 245. La objeción es fuerte pero no decisiva para anular el resto de la evidencia que favorece la interpretación de este pasaje como que se refiere al infierno.
- 55 Dunn, *Christology in the Making*, p. 187. En cambio, tomat esto como un genitivo de aposición es difícil, alega Dunn.
- 56 *Ibid.*.
- 57 Así argumenta M. Barth: «¿Quiénes son los cautivos?...Según Efesios 4:8 esos prisioneros son probablemente los principados, las potestades, los poderes, los siglos (*Ephesians* 4-6, 432). Así también Houlden, J. L., *Paul's Letters from Prison* [Las cartas de Pablo desde la prisión], Westminster, Filadelfia, 1970, p. 311; Beare, *Ephesians*, pp. 688-89.
- 58 Odeberg, *View of the Universe*, p. 19.
- 59 Esta dimensión del concepto de redención, que a menudo se pasa por alto, la captura muy bien Ethelbert Stauffer en su obra *New Testament Theology* [Teología del Nuevo Testamento], 5ta ed., trad. al inglés de J. Marsh, Macmillan, Nueva York, 1955, pp. 146 y sig.
- 60 Stott, *Cross of Christ*, p. 176. Véase la excelente discusión de Leon Morris en *The Atonement: Its Meaning and Significance* [La expiación: Su significado e importancia], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1983, cap. 5, pp. 106-31. Sobre *lytron* y otros términos relacionados, véase Procksch, O., «λύω», *TDNT*, 4, 328-35; Brown, C., «Redemption» [Redención], *NIDNTT*, 3, 189-200.
- 61 Este concepto de redención se anticipó en el *Testamento de Zabulón*, donde se habla de que Dios redime «a cada cautivo de los hijos de los hombres desde Beliar» (9:8).
- 62 Véase mi próxima obra, *Satan and the Problem of Evil*.
- 63 Kallas, J., *The Satanward View: A Study in Pauline Theology* [El punto de vista hacia Satanás: Un estudio de la teología Paulina], Westminster, Filadelfia, 1966, p. 74.
- 64 *luid.*, nota 2.

Capítulo 10: La lucha contra los poderes

- 1 La analogía que se usa muy a menudo (porque es perspicaz) de la victoria de la cruz con el día D en la Segunda Guerra Mundial, se remonta a Oscar Cullmann, *Christ and Time* [Cristo y el tiempo], trad. al inglés de F.V. Wilson, Westminster, Filadelfia, 1949, pp. 139-43. E. Ferguson ofrece otra analogía adecuada cuando iguala el estado derrotado de Satanás, aunque todavía gobierna el mundo, con el final del mandato de un presidente que no fue reelecto. «No durará mucho más. Pero durante este tiempo tiene toda la autoridad en su cargo ... El diablo es el gobernante «fracasado» de este mundo» (Ferguson, *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1984, p. 162).
- 2 La mayoría de los eruditos concuerdan en que el trasfondo principal de la terminología del reino angelical y demoníaco en el Nuevo Testamento es la literatura judía seudoeπίγραφα. Sin embargo, G.H.C. MacGregor ha abogado por la primacía de las creencias astrológicas del primer siglo. Véase su obra, «Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought» [Principados y potestades: El origen cósmico del pensamiento de Pablo], *NTS* 1, 1954-55, 17-28, una posición anticipada por W.L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* [San Pablo y la iglesia de los gentiles], Cambridge, Cambridge University Press, 1939, esp. pp. 104-7, 220. Aunque este enfoque arroja la mejor luz sobre la terminología de Pablo (p.ej., «altura y profundidad», Ro 8:38), la mayoría de los eruditos lo rechazan como la principal fuente de lo que Pablo habla sobre los principados y las potestades. Por el contrario, Pierre Benoit ha llegado a la conclusión de que ninguna de esta evidencia (los textos apocalípticos, las aparentes referencias paralelas en Qumrán ni la evidencia disponible de creencias astrológicas), explica lo suficiente la terminología de Pablo. Véase su obra «Pauline Angelology and Demonology: Reflexions on the Designations of the Heavenly Powers and on the Origin of Angelic Evil» [Angelología y demonología paulina: Reflexiones sobre la denominación de los poderes celestiales y el origen del mal angelical según Pablo], *Religious Studies Bulletin* 3, no. 1, 1983, 1-18.
- 3 Se nombra explícitamente a Satanás en Hechos 5:3; 26:18; Romanos 16:20; 1 Corintios 5:5; 7:5; 2 Corintios 2:11; 11:14; 12:7; 1 Tesalonicenses 2:18; 2 Tesalonicenses 2:9; 1 Timoteo 1:20; 5:15; Apocalipsis 2:9; 13, 24; 3:9; 12:9; 20:2,7.
- 4 Sobre el extraño término *kosmokratores* véase Arnold, C., *Ephesians, Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* [Efesios, poder y magia: El concepto de poder en Efesios a la luz de su contexto histórico], SNTSMS 63, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 65-66. El asunto de si en Romanos 13:1 *exousia* se refiere a autoridades angelicales, humanas o ambas, se disputa con vehemencia. Cullman ha sido uno de los defensores más destacados de la tesis de la «referencia doble», la idea de que *exousia* aquí se refiere tanto a gobernantes humanos como a los gobernantes espirituales que los invisten de poder. Véase su obra *Christ and Time*, pp. 191-210; idem, *The State in the New Testament* [El estado en el Nuevo Testamento], Scribner's, Nueva York, 1956, pp. 95-114. M. Dibelius (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1909, pp. 189, 193 y sig.) precedió a Cullmann en esta interpretación y la misma es apoyada en grados diversos por el discípulo de Cullmann, C.D. Morrison: *The Powers That Be: Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13:1-7* [Los poderes que serán: gobernantes terrenales y poderes demoníacos en Romanos 13:1-7], SBT 2/29, Allenson, Naperville, IL, 1960), así como por Benoit, «Pauline Angelology and Demonology», p. 12; MacGregor, «Principalities and Powers», pp. 24-25; Reicke, B., «The Law and the World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal. 4:1-11» [El mundo y la ley según Pablo: Algunas ideas con respecto a Gálatas 4:1-11], *JBL* 70, 1951, 269. Otros han alegado más bien que aquí Pablo solo está pensando en gobernantes humanos. Véase, p. ej.,

Arnold, *Ephesians*, pp. 44-45; F.F. Bruce, «Paul and the Powers That Be. [Pablo y «los poderes que serán»], *BJRL* 66, no. 2, 1984, 88-90; Carr, W.A., *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase «hai archai kai hai exousiai»* [El trasfondo, significado y desarrollo de la frase paulina: «hai archai kai hai exousiai»], SNTSMS 42, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 y más recientemente, Page, T., *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* [Poderes del mal: Un estudio bíblico de Satanás y los demonios], Baker, Grand Rapids, MI, 1995, pp. 262-63.

- 5 El asunto del significado de la frase *stoicheia tou kosmou* en los escritos de Pablo se debate enérgicamente. W. Wink («The “Elements of the Universe” in Biblical and Scientific Perspective» [Los «elementos del universo» en la perspectiva bíblica y científica], *Zygon* 13, no. 3, 225-48) ha señalado no menos de siete interpretaciones diferentes (p. 227). Sin embargo, hablando en sentido general, los eruditos en la actualidad se dividen aproximadamente en tres campos: (1) Siguiendo la tradición de la Reforma, algunos consideran que aquí *stoicheia* se refiere a la ley del Antiguo Testamento. Véase, p. ej., A.J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul’s Teaching* [La ley y los elementos del mundo: Un estudio exegético de aspectos de la enseñanza de Pablo], Kok, Kampen, 1964. (2) Algunos eruditos consideran que el término se refiere a los componentes materiales del cosmos. Véase, p. ej., Schweizer, E., «Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4:3,9 and Col 2:8, 18, 20» [Esclavos de los elementos y adoradores de ángeles: Gá 4:3,9 y Col 2:8, 18, 20], *JBL* 107, 1988, 455-68. (3) Otros eruditos consideran que el término se refiere a seres personales, que típicamente se reconocen como «espíritus astrales». Véase, p. ej., Arnold, *Ephesians*, pp. 131, 168; Benoit, «Pauline Angelology and Demonology», p. 13; Gunther, J.J., *St. Paul’s Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* [Los opositores de San Pablo y sus trasfondos: Un estudio sobre las enseñanzas apocalípticas y judías sectarias], NovTSup 35, Brill, Leiden, 1973, pp. 172 y sig.; Reicke, «The Law and the World»; y esp. Kurapti, C. J., «Spiritual Bondage and Christian Freedom According to Paul» [yugo espiritual y libertad cristiana según Pablo], ponencia para el doctorado, Princeton Theological Seminary, 1976. Aunque está claro que no hay un uso ambiguo de *stoicheia* como si se refiriera a espíritus angelicales o astrales hasta después de Pablo (p. ej., Testamento de Salomón 8:1-4; 18:1-4), este quizá puede ubicarse tan temprano como en el primer siglo (véase Kurapati, «Spiritual Bondage», pp. 56-57, 72-74). Cuando uno considera más cuán enamorado estaba el judaísmo intertestamentario con los seres angelicales (incluyendo su relación con el mundo físico; véase, p. ej., *Jubileos* 2:2; *1 Enoc* 60:12-21) y cuán bien encaja el considerar que *stoicheia* se refiere a espíritus angelicales/astrales en el contexto de Gálatas, la tercera interpretación de *stoicheia* parece más posible. Para un argumento reciente en esta dirección, véase Arnold, C.E., «Returning to the Domain of the Powers: *Stoicheia* as Evil Spirits in Galatians 4:3,9» [Regreso al dominio de los poderes: *Stoicheia* como espíritus malos en Gálatas 4:3,9], *NovT* 38, 1996, 55-76. Arnold ha presentado recientemente un argumento similar con relación a *stoicheiai* en Colosenses; véase *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae* [El sincretismo colosense: El punto de contacto entre el cristianismo y los cuentos populares en Colosas], Baker, Grand Rapids, MI, 1996, pp. 158-94.
- 6 R. Livestad solo exagera ligeramente el caso cuando argumenta que «Pablo no tiene un interés particular en la angelología. Él no presta atención a sus interrelaciones y aplica el título indiscriminadamente» (*Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament* [Cristo el conquistador: Ideas de conflicto y victoria en el Nuevo Testamento], Macmillan, Nueva York, 1954, p. 93). Sin embargo, T. Ling, va demasiado lejos al alegar que Paul toma «varios conceptos contemporáneos de poderes espirituales que se creía primaban en la vida religiosa-cultural de los hombres y los comprimió en un solo concepto»

- (*The Significance of Satan: New Testament Demonology and Its Contemporary Significance* [El significado de Satanás: El Nuevo Testamento y su significado contemporáneo], SPCK, Londres, 1961, p. 65.
- 7 Andersen, F. I., en *OTP*, 1, 134.
 - 8 Issac, E. en *OTP*, 1:42.
 - 9 Arnold, *Ephesians*, 51-69. He aquí que la relevancia de los textos mágicos griegos para comprender los conceptos de Pablo no puede minimizarse. Véase Grundmann, W., *Der Begriff der Kraft in der Neutestamentlichen Gedankenwelt* [La comprensión del poder en el mundo del pensamiento neotestamentario], BWANT 8, Kohlhammer, Stuttgart, 1932, esp. pp. 32-55. MacGregor («Principalities and Powers») intenta argumentar que las creencias y escritos astrológicos gentiles son la fuente principal de la terminología de Pablo para el reino espiritual. Aquí también es relevante la obra de Cargal, T.B., «Seated in the Heavens: Cosmic Mediators in the Mysteries of Mithras and the Letter to the Ephesians» [Sentado en las regiones celestiales: Mediadores cósmicos en los misterios de los mitras y la carta a los Efesios], SBLSP 1994, ed. E.H. Lovering, Scholars Press, Atlanta, 1994, pp. 804-21.
 - 10 Así concluye P. O'Brien en su excelente artículo «Principalities and Powers: Opponents of the Church» [Principados y potestades: Los oponentes de la iglesia], *ERT* 16, no.4, 1992, 353-84, esp. 378.
 - 11 Schlier, H., *Principalities and Powers in the New Testament* [Principados y potestades en el Nuevo Testamento], Herder, Freiburg, 1961; Berkhof, H., *Christ and the Powers* [Cristo y los poderes], Herald, Scottsdale, PA, 1962. Así también argumenta G.B. Caird en su obra de gran influencia *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* [Principados y potestades: Un estudio sobre teología paulina], Clarendon, Oxford, 1956. Sobre la historia de esta discusión a lo largo del siglo veinte, véase O'Brien, «Principalities and Powers»; McAlpine, T. H., *Facing the Powers: What Are the Options?* [Enfrentar los poderes: ¿Cuáles son las opciones?], MARC, Monrovia, CA, 1991.
 - 12 Wesley Carr alega en contra de esto, sosteniendo que los diversos «poderes» son todos angelicales, no demoníacos, al menos en Colosenses y Efesios. Véase su obra *Angels and Principalities*. Esta tesis comporta una hueste de problemas exegéticos. Por citar dos ejemplos: (1) Carr debe argumentar que *apekdyomai* («desarmar» o «quitar») en Colosenses 2:15 no se refiere a Cristo quitando las armas de los poderes diabólicos sino (como luego sostendrían los gnósticos) a Cristo poniendo a un lado «su traje de campaña (su carne)» (p.65). Por lo tanto, él también debe alegar que el «espectáculo público» y que el triunfo aquí no es sobre estos poderes sino con estos poderes. Esta exégesis es sumamente forzada. (2) Carr debe sostener, con motivos enteramente circunstanciales, que Efesios 6:12 es una interpolación cristiana posterior (pp. 104-10). Sobre la integridad de este pasaje en Efesios, véase C. Arnold, «The "Exorcism" of Ephesians 6:12 in Recent Research: A Critique of Wesley Carr's View of Evil Powers in First Century AD Belief» [El «exorcismo» de Efesios 6:12 en investigaciones recientes: Una crítica de la posición de Wesley Carr acerca de los poderes malvados en la creencia del primer siglo d.C.], *JTS* 30, 1987, 71-87. Para otras revisiones críticas de la inusual tesis de Carr, véase la revisión de M.D. Hooker de *Angels and Principalities* de W. Carr, *JTS* 34, 1983, 606-9; O'Brien, «Principalities and Powers», pp. 369-72. Wink, W.W.W., *Union Seminary Quarterly Review* 39, 1984, 146-50.
 - 13 Véase, p. ej., Eller, V., *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers* [Anarquía cristiana: La primacía de Jesús sobre las potestades], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1987; van den Heuvel, A. H., *Those Rebellious Powers* [Esos poderes rebeldes], Friendship, Nueva York, 1965; Sider, R., *Christ and Violence*, [Cristo y la violencia], Herald, Scottsdale, PA, 1979 quien considera que Efesios 3:10 es un mandato de la iglesia a predicar contra los «poderes» (p. 51) como lo hace Wink, *Naming the Powers*, p. 89.

- 14 Muchos que argumentan este mismo estilo alegan que los poderes «caídos» son sujetados por la violencia y por tanto solo pueden derrocarse mediante el pacifismo. De hecho, de acuerdo a Wink, C. Myers y otros, el derrocamiento pacifista de estos poderes es precisamente lo que Cristo en principio logró en la cruz. Véase Wink, *Engaging the Powers*, esp. pp. 173-92, 3 19-24; Myers, C., *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Atar al hombre fuerte: Una interpretación política de la historia de Marcos acerca de Jesús), Orbis, Maryknoll, NY, 1988, pp. 452-53.
- 15 Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 23. Sin embargo, tanto a Schlier como a Berkhof, les faltó poco para reducir por completo los «poderes» a estructuras sociales, aunque Berkhof argumenta que si Pablo sí sostenía que los poderes fueran trascendentes para estas estructuras, su significado es tan menor como para ser insignificante (p.24). G.B. Caird opta por esta interpretación en *Principalities and Powers*, aunque dos décadas después él parece admitir que los poderes son seres personales. Véase *Paul's Letters from Prison* [Las cartas de Pablo desde la prisión], Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 96. J.C. Beker también alega que Pablo «desmitifica» los conceptos apocalípticos, *Paul the Apostle* [Pablo el apóstol], Fortress, Filadelfia, 1980, pp. 189-92.
- 16 Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* [Poner nombre a los poderes: el lenguaje del poder en el Nuevo Testamento], Fortress, Filadelfia, 1984, p. 62.
- 17 *Ibid.*, pp. 6 5-66.
- 18 *Ibid.*, p. 104.
- 19 *Ibid.*, p. 105.
- 20 Schlier, *Principalities*, pp. 30-32; Wink, *Naming the Powers*, p. 83.
- 21 Arnold, *Ephesians*, p. 60.
- 22 Citado en Arnold, *Powers of Darkness*, p. 197; cf. ídem, *Ephesians*, pp. 60-62. Arnold especialmente culpa a Wink por prestar atención insuficiente a esta evidencia. Véase *Ephesians*, pp. 50-51.
- 23 Véase, p. ej., *La Ascensión de Isaías 2:2-4*, donde se habla de Beliar desviando a Jerusalén.
- 24 Así alega Arnold en contra de Beker, *Ephesians*, p. 131. Sin embargo, Wink entiende a Satanás, a los demonios y a los ángeles según el mismo estilo que los poderes cósmicos; son trascendentes pero no personales ni realidades autónomas.
- 25 La NVI lamentablemente interpreta, más que traduce *sarx* (lit. «carne») como «naturaleza pecaminosa» lo que la hace parecer como si incluso los cristianos regenerados que son «una nueva creación» en Cristo (2Co 5:17) todavía tienen una naturaleza pecaminosa. En mi opinión, una mejor manera de entender «carne» es verla como una manera de vivir, lejos de Dios en lugar de algo inherente incluso a la naturaleza de los creyentes.
- 26 Véase Schweizer, E., «σάρξ κτλ.», *TDNT*, 7, 133.
- 27 Beker alega en la dirección opuesta. Ya que categorías como el pecado, la muerte y la carne son frecuentes en el pensamiento de Paulo y no se describen como agentes independientes, debemos considerar su terminología apocalíptica de manera desmitificada. Véase su obra *Paul the Apostle*, pp. 189-92. Para una refutación contundente, véase Arnold, *Ephesians*, pp. 129-32. Para un libro útil que toma en serio el aspecto «estructural» de los «poderes» sin así negar sus dimensiones personales, véase Webber, R.E., *The Church in the World: Opposition, Tension or Transformation?* [La iglesia en el mundo: ¿Oposición, tensión o transformación?], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1986.
- 28 Arnold, *Powers of Darkness*, pp. 104-7.
- 29 R. Recker plantea la pregunta de si debiéramos decir que Satanás «todavía» es el «príncipe

de este mundo»; véase «Satan: In Power or Dethroned?» [Satanás, ¿con poder o destronado?] *CTJ* 6, 1971, 133-55. Aunque siempre debe hacerse énfasis en la victoria lograda por Cristo, como sucede en el Nuevo Testamento, no obstante, sigue siendo verdad que todos los versículos citados anteriormente con relación al reinado de Satanás se escriben después de la resurrección. Recaer resuelve la tensión de «ya/todavía no» del Nuevo Testamento y así pierde la dimensión escatológica del destronamiento de Satanás.

30 Véase la discusión en Ling, *Significance of Satan*, p. 40.

31 Solo cito esto como otro ejemplo de la visión general de que el reino demoníaco puede causar aflicciones físicas. Pero debe señalarse que el tema de la destrucción diabólica en el libro de Apocalipsis difiere significativamente del resto del Nuevo Testamento. Aunque Jesús no vino «para condenar al mundo» (Jn 3:17), el libro de Apocalipsis habla de un tiempo en el que este período de gracia llega a su final. Aquí, al final del tiempo como lo conocemos, Jesús y el Padre ya no luchan por el mundo para establecer su reino, sino contra lo que ha quedado del mundo después de que este ha rechazado su reino. Por ende, al igual que el Señor hizo contra los egipcios cuando liberaba a los hijos de Israel, el Señor toma la medida radical de enviar «ayes» a la tierra y en ocasiones usa la venganza de los demonios para hacerlo (p. ej., Ap 6:7-8, 12-17; 9:1-20; 20:7-9). Entonces, a diferencia del resto del Nuevo Testamento, donde Dios lucha contra los poderes demoníacos, aquí a los poderes demoníacos Dios les permite especialmente durante un tiempo obrar su destrucción. Sin embargo, es un error adoptar esta perspectiva apocalíptica, cuando Dios juzgará a un mundo totalmente demoníaco, cuando estamos tratando de comprender el mal en el intervalo de gracia entre la cruz y la postrimería, es decir, cuando Dios todavía está obrando para salvar al mundo del reino demoníaco. En la próxima obra, *Satan and the Problem of Evil*, yo argumentaré que uno de los errores fundamentales de Agustín fue que adoptó esta errónea perspectiva. Al hacerlo, él cambió el tema del mundo como un campo de batalla, por el mundo como una colonia penal. Así señala R. Brown, «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages» [Brujería, demonios y el surgimiento del cristianismo: Desde finales de la Antigüedad hasta la Edad Media] en su obra *Religion and Society in the Age of Augustine* [Religión y sociedad en la época de Agustín], Harper & Row, Nueva York, 1972, pp. 119-42. Como resultado, la iglesia por lo general ha visto el mal como un castigo por el pecado y al diablo y los demonios como los instrumentos de Dios para llevar a cabo este castigo. Esta es la perspectiva de Apocalipsis, pero es difícil imaginar algo más lejos de la perspectiva de Jesús con relación al reino demoníaco y el mal en el mundo, ya que el luchó (y todavía lo hace por medio de la iglesia) para establecer su reino en este mundo. Para una excelente discusión del tema de la victoria final de los santos a través del ataque de las fuerzas demoníacas en el libro de Apocalipsis, véase Homey, S.L., «“To Him Who Overcomes”: A Fresh Look at What “Victory” Means for the Believer According to the Book of Revelation» [«Al que venciere»: Una mirada fresca a lo que significa la «victoria» para el creyente según el libro de Apocalipsis], *JETS* 38, 1995, 193-201.

32 Así señala Ling, *Significance of Satan*, p. 40.

33 Sanday, W. y A.C. Headlam, *The Epistle to the Romans* [La epístola a lo romanos], 5ta ed., ICC, T & T Clark, Edinburgh, 1902, p. 431.

34 Sobre esto véase Langton, E., *The Essentials of Demonology* [Lo esencial de la demonología], Epworth, Londres, 1949, p. 190.

35 Con el respeto que merecen p. ej., R. Guelich, «Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti» [La guerra espiritual: Jesús, Pablo y Peretti], *Pneuma* 13, no. 1, 1991, 33-64. El argumento de Guelich es interesante ya que él claramente quiere aceptar a un diablo literal como el líder literal de una multitud literal de demonios que literalmente están en contra de los

cristianos; sin embargo, él quiere alegar que el tema de la guerra en la Biblia es una metáfora. De hecho, a él le preocupa este movimiento moderno de la guerra espiritual que literalmente ha tomado demasiado la «metáfora» de la lucha militar: «Lo que comenzó como una metáfora para la vida cristiana se ha convertido en un movimiento cuya expresión se encuentra principalmente en la novela de Frank Peretti, *Esta patente oscuridad*, p. 34 [en el inglés]. Aunque la descripción de la guerra en la novela de Peretti deja muy atrás cualquier cosa que encontramos en la Biblia (después de todo, es una novela), no puede asumirse a partir de esto que lo que dicen las Escrituras sobre la guerra espiritual no sea literal.

- 36 El final tradicional de Marcos presenta a Jesús nombrando el «echar fuera demonios» como la primera señal de «los que crean» (Mr 16:17). Aunque es casi seguro que el texto no es de Marcos, también es casi seguro que este refleja una conciencia posapostólica temprana de que el exorcismo sería una parte estándar del ministerio de la iglesia. En mi próxima obra, *Satan and the Problem of Evil*, ofreceré una reseña exhaustiva del papel del exorcismo en la iglesia primitiva.
- 37 «Espíritu de pitón» pudiera referirse a una capacidad de predecir el futuro. Sabemos que a la profetiza adivinadora de Delfi se le llamaba «pitia» porque se creía que la inspiraba el dios Apolo, quien según cuenta la leyenda, derrotó a un dragón llamado pitón. O pudiera referirse a un «espíritu de ventrilocuismo», el demonio hablaba a través de ella, ya que sabemos por Plutarco que a veces los ventrílocuos se les llamaban «pitones». Véase Langton, E., *God and Evil Spirits: A Study of the Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Dios y los espíritus malignos: Un estudio de la doctrina judía y cristiana, su origen y desarrollo], Macmillan, Nueva York, 1942, p. 159. Sobre el antiguo mito de la pitón en general, véase Fontenrose, J., *Python: A Study of the Delphic Myth and Its Origins* [Pitón: Un estudio del mito delfico y sus orígenes], University of California Press, Berkeley, 1959.
- 38 Este relato parece guardar cierta tensión con Marcos 9:38 -40 y Lucas 9:49-50, donde Jesús afirma (contra sus discípulos) la validez de un exorcista que no lo seguía pero que usaba el nombre de Jesús en exorcismos exitosos. Quizá el relato del Evangelio difiere del de Hechos en que el exorcista solitario de los Evangelios parecer haber estado trabajando, aunque fuera sin darse cuenta, junto con Jesús. Aunque no era un discípulo hecho y derecho, estaba glorificando a Jesús. Esta no parece haber sido la motivación de los siete hijos de Esceva. Cf. Mateo 7:21-23.
- 39 Véase más arriba la introducción, nota 16.
- 40 El éxito del exorcismo cristiano, a diferencia del éxito irregular de sus contemporáneos, fue uno de los mayores atractivos del cristianismo en el mundo antiguo. Como señalara Adolf von Harnack: «fue como exorcistas que los cristianos salieron al gran mundo, y el exorcismo formaba un método muy poderoso de su misión y propaganda. No era cuestión simplemente de exorcizar y derrotar a los demonios que moraban en los individuos, sino también de purificar en estos toda la vida pública» (*The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* [La misión y expansión del cristianismo en los tres primeros siglos], trad. al inglés y ed. J. Moffatt, Putnam's, 1908, 1, 131. También es significativo que ni Jesús ni sus discípulos usaban ninguna de las técnicas comunes de exorcismo, p. ej., varios nombres mágicos, fórmulas, pociones, encantamiento. Véase Aune, D.E., «Magic in Early Christianity» [La magia en el cristianismo primitivo], en *ANRW*, 1980, 2/23.2, 1545; Twelftree, G., *Jesus the Exorcist: A contribution to the Study of the Historical Jesus* [Jesús, el exorcista: Una contribución al estudio del Jesús histórico], WUNT2/54, Mohr, Tübingen, 1993, p. 164; Boyd, G., *Jesus Under Siege* [Jesús sitiado], Victor, Wheaton, IL, 1995, pp.43-62; Ferguson, E., *Demonology of the Early Christian World* [Demonología del mundo cristiano primitivo], Mellen, Nueva York, 1984, p. 9. La singularidad del enfoque cristiano del exorcismo, a diferencia de todas las técnicas de magia, era también un punto

de contención en la iglesia posapostólica primitiva. Sobre esto véase Remus, H., *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century* [El conflicto cristiano-pagano con respecto a los milagros en el siglo dos], Filadelfia Patristic Foundation, Cambridge, MA, pp. 48-72; ídem, «“Magic or Miracle?” Some Second-Century Instances» [«¿Magia o milagro?» Algunos ejemplos del siglo dos], *The Second Century* [El siglo dos] 2, 1982, 127-56; Dodds, E.R., *Pagan and Christian in Age of Anxiety* [Paganos y cristianos en una era de ansiedad], Cambridge University Press, Cambridge, 1965, pp. 124y sig.; Gallagher, E. V., *Divine Man or Magician: Celsus and Origen on Jesus* [Hombre divino o mago: Celso y Orígenes acerca de Jesús], Scholars Press, Chico, CA, 1982.

- 41 Como alega Livestad, no hay motivo para considerar que estas «flechas se refieran solo a tentaciones espirituales. Él sostiene que se refieren a tribulaciones físicas que llegan debido a la persecución del diablo o de las personas hostiles que gobiernan en la tierra. Véase *Christ the Conqueror*, p. 163. Para varios estudios útiles sobre Efesios 6:10-12, véase Arnold, «The “Exorcism” of Ephesians 6:12 in Recent Research» [El «exorcismo» de Efesios 6:12 en investigaciones recientes], Lincoln, A.T., «“Stand, Therefore ...”: Ephesians 6:10-20 as *Peroratio*» [«Estad, pues, firmes ...»: Efesios 6:10-20 como conclusión], *Biblical Interpretation* 3, no. 1, 1995, 99-114 (donde, resulta muy interesante., este plantea que este pasaje de guerra resume el tema central de toda la epístola); Wild, R.A., «The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20» [El guerrero y el prisionero: Algunas reflexiones sobre Efesios 6:10-20], *CBQ* 46, 1984, 284-98.
- 42 Ling, *Significance of Satan*, p.4, en una cita a T.K. Abbott. Uno se acuerda de Santiago 4:7: «Resistan al diablo, y él huirá de ustedes».
- 43 Guelich argumenta que el autor de este pasaje «abandona la metáfora espiritual del 6:10-17 y hace una llamado al creyente para que permanezca alerta» con el versículo 18 («Spiritual Warfare», p. 50). Es verdad que la oración y la vigilancia no son parte de la armadura del cristiano, pero por esta razón es difícil estar de acuerdo con que el autor ha suspendido la metáfora militar. ¿Ante quién debe permanecer el cristiano «alerta» si no es el «diablo», los «gobernantes», las «autoridades», los «potestades que dominan este mundo de tinieblas» y las «fuerzas espirituales malignas» que se mencionan unos cuantos versículos antes?
- 44 Beliar o Belial se menciona frecuentemente en la literatura judía como un nombre alternativo de Satanás. El significado de la raíz de la palabra parece ser «despreciable». Véase Rowley, H.H., *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation* [La relevancia de lo apocalíptico: Un estudio del Apocalipsis judío y cristiano desde Daniel hasta Apocalipsis], ed. rev., Association, Nueva York, 1963, p. 72. Varios eruditos alegan que estos pasajes pudieran ser eco de un catecismo prebautismo cristiano primitivo que involucraba renunciar a Satanás, tal y como vemos que se practicaba en toda la iglesia posapostólica primitiva. Sobre Efesios 5:14-16 véase Kelly, H.A., *The Devil at Baptism: Ritual, Theology and Drama* [El diablo en el bautismo: Ritual, teología y drama], Cornell University Press, Ithaca, 1985, p. 26; Mollat, D., «Baptismal Symbolism in St. Paul» [Simbolismo bautismal en San Pablo] en su obra *Baptism in the New Testament* [El bautismo en el Nuevo Testamento], ed. A. Grail, trad. al inglés de D. Askew, Helicon, Baltimore, 1968, pp. 81-83. Sobre Romanos 13:12 véase Boismard, M. E., «I Renounce Satan, His Poms and His Works» [Yo renuncio a Satanás, sus pompas y sus obras], en *Baptism in the New Testament* [El bautismo en el Nuevo Testamento], pp. 107-112. Sobre el trasfondo de Qumrán de 1 Corintios 6:14-15, véase Kelly, *Devil at Baptism*, pp. 39-40.
- 45 Sobre varios aspectos y perspectivas con relación al dualismo de Qumrán, especialmente como se describe en el tema de «luz versus oscuridad», véase Atkinson, K.M.T., «The Historical Setting of the “War of the Sons of Light and the Sons of Darkness”» [El marco histórico de la «guerra de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas»], *BJRL* 40, 1958, 272-97;

- Brown, R.E., «The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles» [Los rollos de Qumrán y el evangelio y las epístolas de Juan], *CBQ* 17, 1955, 183-207; Collins, J. J., «The Mythology of the Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic» [La mitología de la guerra santa en Daniel y el rollo de la guerra de Qumrán: Un punto de transición en la apocalíptica judía], *VT* 25, 1975, 596-612.
- 46 A la luz de todos estos pasajes, es notable en mi opinión que Guelich llegue a la conclusión de que el tema de la guerra en Pablo y todo el Nuevo Testamento es raro («Spiritual Warfare», p. 51). Es sorprendente, piensa él, «cuán relativamente poco dice Pablo sobre Satanás y los «gobernantes y autoridades» y especialmente cuán poca importancia le da a las metáforas militares cuando habla de Satanás y las fuerzas del mal a la luz de su continua descripción de estos como adversarios» (Ibíd.). Aunque de seguro puedo apreciar la preocupación de Guelich por evitar una aceptación demasiado literal de «la descripción de Peretti de lo demoníaco» (p. 54) —el tema fundamental de este ensayo— y por lo tanto, puedo apreciar su énfasis en cuán reservado es Pablo (y Jesús) en términos de sus especulaciones sobre el enemigo invisible, sencillamente no puedo estar de acuerdo con su interpretación minimalista del tema de la guerra ya sea en Pablo o en los evangelios.
- 47 Para varias discusiones útiles sobre las perspectivas judías antiguas, véase Bamberger, B.J., *Fallen Angels* [Ángeles caídos], Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1952; Revard, S., *The War in Heaven: Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion* [La guerra en el cielo: El paraíso perdido y la tradición de la rebelión de Satanás], Cornell University Press, Ithaca, 1980.
- 48 En *Satan and the Problem of Evil* argumentaré que la libertad es «un dato metafísico conocido» y como tal, es incapaz de más análisis. Por lo tanto, constituye un principio justificable de explicación en última instancia.
- 49 Se discute si la relación entre Satanás y Lucifer en Isaías 14 se había hecho en el momento de los escritos de Pablo, dependiendo en gran manera de la recensión más grande del libro de *Los Secretos de Enoc* donde claramente se establece esta relación (29:4-5). Esta obra, por lo general, se ubica en el primer siglo pero algunos eruditos últimamente han discutido si realmente se compuso mucho después. Véase Kelley, *Devil at Baptism*, p. 18; ídem, «The Devil in the Desert» [El diablo en el desierto], *CBQ* 26, 1964, pp. 203-4.
- 50 Una idea que se desarrollará en la tercera parte de la próxima obra, *Satan and the Problem of Evil*.
- 51 Sobre Gehenna véase D.F. Watson, «Gehenna», en *ABD* 2, 926-28; Bailey, L., «Gehenna: The Topography of Hell» [Gehenna: La topografía del infierno], en *BA* 49, 1986, 187-91; Milikowsky, C., «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts» [¿Cuál Gehenna? Retribución y escatología en los evangelios sinópticos y en los textos judíos primitivos], *NTS* 34, 1988, 238-49.
- 52 El tema bíblico cementa la doctrina aniquilacionista del infierno que está ganando notoriedad en la actualidad. En esta posición, los condenados son aniquilados al final (o inmediatamente). El castigo eterno, al igual que la redención eterna, es eterno en consecuencia, no en duración experiencial. La obra más exhaustiva y, en mi opinión, la más convincente al defender el aniquilacionismo es la de E.W. Funge: *The Fire That Consumes: The Biblical Case for Conditional Immortality* [El fuego que consume: El argumento bíblico de la inmortalidad condicional], rev. ed., Paternoster, Carlisle, U.K., 1994. Véase también Edwards, D. y J.R.W. Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* [Fundamentos evangélicos: Un diálogo evangélico liberal], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1988, pp. 3 12-20; Wenham, J., *The Goodness of God* [La bondad de Dios], InterVarsity Press, Londres, 1974, pp. 27-41; ídem, «The Case for Conditional Immortality» [El motivo para la inmortalidad condicional], en *Universalism and the Doctrine of Hell* [El universalismo y la doctrina

- na del infierno], ed. N.M. de. S. Cameron, Baker, Grand Rapids, MI, 1992, pp. 161-91; Hughes, P., *The True Image* [La imagen verdadera], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989, pp. 398 y sig.; Pinnock, C., «The Conditional View» [La opinión condicional] en *Four Views on Hell* [Cuatro puntos de vista sobre el infierno], ed. W. Crockett, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1992, pp. 135-66.
- 53 La literatura apocalíptica que conforma el origen del Nuevo Testamento habla en ocasiones del diablo y de los ángeles caídos que son atormentados y en otras dice que son completamente aniquilados. Primero y Segundo de Enoc así como 4 Macabeos, describen claramente tanto al diablo y a sus ángeles, junto con los humanos, sufriendo un castigo eterno consciente. La mayoría de los escritos de Qumrán, los Oráculos Sibilinos, los Salmos de Salomón y 4 Esdras, son muy claros al mostrar una aniquilación total como el destino de la rebelión humana y angelical. Hay muchos otros documentos inciertos que parecen enseñar ambas doctrinas. Véase Fudge, *Fire That Consumes*, pp. 78-92. Para una discusión de cómo los aniquilacionistas manejan estos versículos, véase *Ibíd.*, pp. 93-198.
- 54 «Si vemos la obra de Jesús como la derrota de Satanás y la destrucción de su dominio en este mundo», argumenta Kallas, «entonces de repente la vida, la obra, la muerte y la resurrección de Jesús, asumen una unidad impresionante ... La vida de Jesús vista de esta manera es una batalla coherente, estrechamente unida, en ascenso que alcanza su punto máximo con la resurrección» (*The Significance of the Synoptic Miracles* [El significado de los milagros sinópticos], Seabury, Greenwich, CT, 1961, p. 86).
- 55 Wingren, G., *The Living Word: A Theological Study of Preaching and the Church* [La palabra viva: Un estudio teológico de la predicación y la iglesia], Muhlenberg, Filadelfia, 1949, p. 181.

Bibliografía seleccionada

- Adler, Mortimer J., *The Angels and Us* [Los ángeles y nosotros], Nueva York, NY, Macmillan, 1982.
- Arnold, Clinton E., *Ephesians, Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* [Efesios, Poder y magia: El concepto del poder en efesios a la luz de su marco histórico], Society for New Testament Studies Monograph Series 63, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Arnold, Clinton E., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*, [Los poderes de las tinieblas: Principados y potestades en las cartas de Pablo] Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1992.
- Arnold, Clinton E., «Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9» [Volver al dominio de los poderes, *Estoqueia* como espíritus malignos en Gálatas 4:3,9], *Novum Testamentum*, Tomo 38/1, 1996.
- Aulén, Gustaf, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, [Cristo victorioso: Un estudio de las tres principales clases del concepto de la expiación] A. G. Hebert, trad., 1931, Macmillan, Nueva York, NY, Reimpr., 1969.
- Barnhouse, Donald Grey., «The Great Interval» [El gran intervalo], *The Invisible War* [La guerra invisible], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1965, pp. 9-20.
- Basinger, David., «Can an Evangelical Christian Justifiably Deny God's Exhaustive Knowledge of the Future» [¿Puede un creyente evangélico negar con justicia que Dios tiene un conocimiento exhaustivo del futuro?], *Christian Scholars Review* [Revista de los eruditos cristianos] 25/2 (1995), pp. 133-45.
- Battu, B. F., «The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif» [El pacto de paz: un motivo descuidado del antiguo Cercano Oriente], *Catholic Biblical Quarterly* [Revista católica trimestral] 49, 1987, pp. 187-211.
- Berkhof, H., *Christ and the Powers* [Cristo y los poderes], John Howard Yoder, trad., Herald Press, Scottdale, PA, 1962, Reimpr., 1967.
- Böcher, Otto, *Christus Exorcista* [Cristo, exorcista], Kohlhammer, Stuttgart, Alemania, 1972.
- Böcher, Otto., «Dämonenfurcht and Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe» [Temor y defensa de los demonios: una aportación a la temprana historia de la ceremonia cristiana], *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten and Neuen Testament* 5 [Contribuciones al conocimiento del AT y el NT]. Kohlhammer, Stuttgart, Alemania, 1970.
- Böcher, Otto., *Das Neue Testament and die dämonischen Mächte* [El NT y el poder de los demonios], Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, Alemania, 1972.
- Boyd, Gregory A., *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Appropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics* [La Trinidad y el proceso: Una evaluación crítica y la apropiación del deísmo bipolar de Hartshorne hacia una metafísica trinitaria], Peter Lang, Nueva York, NY, 1992.
- Breuninger, C., «Where Angels Fear to Tread: Appraising the Current Fascination with Spiritual Warfare» [Donde los ángeles temen pisar: Una evaluación de la fascinación actual con la guerra espiritual], *Covenant Quarterly* 53 [Revista trimestral del pacto], Mayo de 1995, pp. 37-43.
- Caird, G.B., *A Study in Pauline Theology, Principalities and Powers* [Un estudio en la teología paulina, Principados y potestades], Clarendon, Oxford, 1956.
- Calvert, B., «Dualism and the Problem of Evil» [Dualismo y el problema del mal], *Sophia* 22/3, 1983, pp. 15-28.
- Carr, Wesley, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai* [Ángeles y principados: El contexto, significado y desarrollo de la frase paulina: «hai archai kai hai exousiai»], Society for New Testament Studies Monograph Series 42, Cambridge University Press, Cambridge, R.U., 1981.

- Clifford, Richard J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* [La montaña cósmica en el Canaán y el AT], Harvard University Press, Cambridge, MA, 1972.
- Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth in the Book of Revelation* [El mito de combate en el libro del Apocalipsis], Harvard Dissertations in Religion 9, Missoula, MT, Scholars Press, 1976.
- Cooke, Gerald, «The Sons of (the) God(s)» [Los hijos de los dioses], *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 [Revista para el conocimiento del AT], 1964, pp. 22-47.
- Crenshaw, James L., «The Shift from Theodicy to Anthropodicy» [El cambio de teodicea {el argumento de que Dios es bueno} a la antropodicea], *Theodicy in the Old Testament* [Teodicea en el AT], James L. Crenshaw, ed., Fortress, Filadelfia, PA, 1983.
- Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* [Mitos cananeos y epopeyas hebreas: Reseñas en la historia de la religión de Israel], Harvard University Press, Cambridge, MA, 1973.
- Custance, Arthur C., «Analysis of Genesis 1:1» [Análisis de Génesis 1:1], *Time and Eternity and Other Biblical Studies. Doorway Papers* 6 [Tiempo y eternidad, y otros estudios bíblicos de los escritos portales], Grand Rapids, MI, Zondervan, 1977.
- Custance, Arthur C., *Without Form and Void* [Desordenada y vacía], Arthur Custance, Brockville, ON, Canadá, 1970.
- Daniélou, Jean, *The Angels and Their Mission, According to the Fathers of the Church*, [Los ángeles y su misión de acuerdo a los padres de la iglesia] David Heimann, trad., Newman, Westminster, MD, 1953, Reimpr., 1957.
- Dauids, Peter H., «Sickness and Suffering in the New Testament» [Enfermedad y sufrimiento en el Nuevo Testamento], *Wrestling with Dark Angels: Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare* [Luchar con los ángeles ocultos: Hacia una comprensión más profundo de las fuerzas sobrenaturales en la guerra espiritual], C. Peter Wagner y F. D. Pennoyer, ed., Ventura, CA, Regal, 1990, pp. 215-37.
- Davies, Stevan L., *Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity* [Jesús el sanador: Posesión, trance, y los orígenes del cristianismo], Nueva York, NY, Continuum, 1995.
- Davies, Thomas Witton, *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbors* [Magia, adivinación y la demonología entre los hebreos y entre sus vecinos], Nueva York, NY, KTAV, 1898, Reimpr., 1969.
- Davis, Stephen T., *Logic and the Nature of God* [Lógica y la naturaleza de Dios], Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1983.
- Day, John, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* [El conflicto de Dios con el dragón y el mar: Resonancia de un mito cananeo en el AT], University of Cambridge Oriental Publications 35, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 1985.
- Day, Peggy Lynne, *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible* [Un adversario en los cielos: Satanás y la Biblia hebrea], Harvard Semitic Monographs 43, Scholars Press, Atlanta, GA, 1988.
- Driver, G. R., «Mythical Monsters in the Old Testament» [Monstruos míticos en el AT], *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* [Estudios orientalistos en honor de Giorgio Levi], 2 tomos, Instituto per l'Oriente, Rome, Italia, 1956, Tomo 1, pp. 234-49.
- Dunn, J.D.G. y Graham H. Twelftree, «Demon-Possession and Exorcism in the New Testament» [Posesión por demonios y el exorcismo en el NT], *Churchman* [Revista hombre de la iglesia] 94/3, 1980, pp. 211-15.
- Eller, Vernard, *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers* [Anarquía cristiana: La primacía de Jesús sobre los poderes], Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987.
- Fascher, Erich, *Jesus und der Satan: Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* [Jesús y el Satanás: Un estudio de la interpretación de la historia de la tentación], Hallische Monographien 11, Max Niemeyer, Halle, Alemania, 1949.
- Ferguson, Everett, *Demonology of the Early Christian World* [Demonología en el mundo del cristianismo primitivo], Mellen, Nueva York, NY, 1984.
- Fields, Weston W., *Unformed and Unfilled: A Critique of the Gap Theory of Genesis 1:1, 2* [Sin forma y sin sustancia: Una examinación de la teoría del intervalo de Génesis 1:1 y 2], Light and life Press, Winona Lake, IN, 1973.

- Forsyth, Neil, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* [El viejo adversario: Satanás y el mito del combate], Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987.
- Fretheim, Terence F., *The Suffering of God: An Old Testament Perspective: Overtures to Biblical Theology* [El Dios sufriente: Una perspectiva del AT: Comienzos de una teología bíblica] 14, Fortress, Filadelfia, PA, 1984.
- Garrett, Susan R., *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings* [El fallecimiento del diablo, mágica y lo demoníaco en los escritos de Lucas], Fortress, Minneapolis, MN, 1989.
- Gokey, Francis X., «The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers» [La terminología para el diablo y los espíritus malignos de los padres apostólicos], *Patristic Studies* [Estudios patristicos], 93, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1961.
- Goodman, Felicitas D., *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World* [¿Qué de los demonios? Posesión y exorcismo en el mundo moderno], Indiana University Press, Bloomington, IN, 1988.
- Gordon, C. H., «Leviathan: Symbol of Evil» [Leviatán, símbolo del mal], *Biblical Motifs: Origins and Transformations* [Temas bíblicos: Orígenes y transformaciones], 1-89, Alexander Altmann, ed., Lown Institute of Advanced Judaic Studies 3, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.
- Gronbæk, Jakob H., «Baal's Battle with Yam—A Canaanite Creation Fight» [La batalla de Baal con Yam, un pleito en la creación cananea], *Journal for the Study of the Old Testament* [Revista para el estudio del AT], 33 1985, pp. 27-44.
- Guelich, Robert A., «Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti» [Guerra espiritual: Jesús, Pablo y Peretti], *Pneuma* [Neuma] 13 (Spring 1991): 33-64.
- Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh* [Creación y caos en los tiempos del principio y fin: Una examinación de la historia religiosa sobre Gn 1 y el Ap de Juan] 12, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, Alemania, 1895.
- Handy, Lowell K., *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy* [Entre los huéspedes celestiales: El panteón siro-palestino como una burocracia], Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1994.
- Hayman, P., «Monotheism—A Misused Word in Jewish Studies?» [Monoteísmo, ¿una palabra mal empleado en los estudios judaicos?], *Journal of Jewish Studies* [Revista de estudios judaicos] 42, 1991, pp. 1-15.
- Heidel, Alexander, *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation* [El génesis babilónico: La historia de la creación], 2do ed., University of Chicago Press, Chicago, IL, 1951.
- Henninger, J., «The Adversary of God in Primitive Religions» [El adversario de Dios en las religiones primitivas], *Satan. Essays Collected and Translated from «Etudes Carmelitaines»* [Ensayos recogidos y traducidos de los «Estudios carmelitos», Bruno de Jesús-Marie, ed., 1948, Malachy Carroll et al., trad., Sheed & Ward, Nueva York, NY, 1951, pp. 105-20.
- Heuvel, Albert H. van den, *These Rebellious Powers* [Estos poderes rebeldes], Friendship Press, Nueva York, NY, 1965.
- Hick, John, *Evil and the God of Love* [La maldad y el Dios de amor], Fontana, Londres, R.U., 1966, Reimpr., 1968.
- Heuvel, Albert H. van den, «The Problem of Evil in the First and Last Things» [El problema del mal en las primeras y últimas cosas], *Journal of Theological Studies* [Revista de estudios teológicos] 19, 1968, p. 592.
- Hiebert, Paul G., *Anthropological Insights for Missionaries* [Percepciones antropológicas para misioneros], Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1985.
- Hiebert, Paul G., «The Flaw of the Excluded Middle» [El fallo del medio excluido], *Missiology* [Misiología], 10/1, 1982, pp. 35-47.
- Fliers, Richard H., «"Binding" and "Loosing": The Matthean Authorizations» [Atar y desatar: las autorizaciones en Mateo], *Journal of Biblical Literature*, [Revista de literatura bíblica] 104/2, 1985, pp. 242-43.
- Hiebert, Paul G., «Satan, Demons and the Kingdom of God» [Satanás, los demonios y el reino de Dios], *Scottish Journal of Theology* [Revista teológica de escocia], 27, 1974, pp. 35-47.

- Hodgson, Leonard, *For Faith and Freedom, Gifford Lectures, 1955-1957* [Para fe y libertad, las conferencias Gifford, 1955-57], 2 vols., Blackwell, Oxford, R.U., 1956.
- Hollenbach, Paul W., «Help for Interpreting Jesus' Exorcism» [Una ayuda para entender los exorcismos de Jesús], *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1993* [Sociedad escritos para seminarios sobre la literatura bíblica], pp. 124-26. E. H. Lovering Jr., ed., Scholars Press, Atlanta, GA, 1993.
- Hollenbach, Paul W., «Jesus, Demoniacs and Public Authorities: A Socio-historical Study» [Jesús, los endemoniados y las autoridades públicas: un estudio socio-histórico], *Journal of the American Academy of Religion* [Revista de la academia americana de la religión] 49, 1981, p. 584.
- Ice, Thomas, and Robert Dean Jr., *Overrun with Demons: The Church's New Preoccupation with the Demonic* [Desbordado con demonios: La nueva preocupación de la iglesia con los demonios], Eugene, OR, Harvest House, 1990.
- Jensen, S.S., *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought* [Dualismo y demonología: La función de la demonología en el pensamiento pitagórico y platónico], Munksgaard, Copenhagen, Dinamarca, 1966.
- Jung, C.G., *Answer to Job* [Respuesta a Job], Cleveland, OH, 1960.
- Kallas, James G., *Jesus and the Power of Satan* [Jesús y el poder de Satanás], Westminster, Filadelfia, PA, 1968.
- Kallas, James G., *The Satanward View—A Study in Pauline Theology*, [Vista de Satanás, un estudio de la teología paulina] Westminster, Filadelfia, PA, 1966.
- Kallas, James G., *The Significance of the Synoptic Miracles*, [El significado de los milagros sinópticos] Seabury Press, Greenwich, CN, 1961.
- Kelly, Henry Ansgar, *The Devil at Baptism, Ritual, Theology and Drama* [El diablo en el bautismo, ritual, teología y drama], Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985.
- Kelly, Henry Ansgar, *The Devil, Demonology and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits* [El diablo, demonología, y la brujería: El desarrollo de las creencias cristianas en los espíritus malignos], Doubleday, Garden City, NY, 1968, 2do ed., 1974.
- Kelsey, Morton T., *Discernment, A Study in Ecstasy and Evil* [Discernimiento: Un estudio de la ecstasia y el mal], Paulist Press, Nueva York, NY, 1978.
- Kloos, Carola, *YHWH's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel* [El combate de Yavé con el mar: una tradición cananea en la religión del Israel antiguo], E. J. Brill, Leiden, 1986.
- Kluger, Riukah Schärf, *Satan in the Old Testament* [Satanás en el AT], 1948 Hildegard Nagel, trad., *Studies in Jungian Thought* [Estudios en el pensamiento de Jung] 7, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1967.
- Koch, K., «Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?» [¿Hay una doctrina de retribución en el AT?] *Theodicy in the Old Testament* [Teodicea en el AT], James L., Crenshaw, ed., Fortress, Filadelfia, PA, 1983, pp. 57-87.
- König, Adrio, *New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation* [Cosas nuevas y mejores: Volver a considerar el mensaje bíblico sobre la creación], University of South Africa, Pretoria, África del sur, 1988.
- Kovacs, Judith L., ««Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out»: Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12:20-36» [«Ya, y el príncipe de este mundo va a ser expulsado»: La muerte de Jesús como una batalla cósmica en Juan 12:20-36], *Journal of Biblical Literature* [Revista de literatura bíblica] 114, 1995, pp. 227-47.
- Kraft, Charles H., *Christianity with Power, Your Worldview and Your Experience of the Supernatural* [El cristianismo y el poder, la cosmovisión suya y experiencia suya del sobrenatural], Servant Publications, Ann Arbor, MI, 1989.
- Kraft, Charles y M. White, eds., *Behind Enemy Lines An Advanced Guide to Spiritual Warfare* [Tras las líneas enemigas: Una guía avanzada para la guerra espiritual], Servant Books, Ann Arbor, MI, 1994.
- Kraft, Marguerite G., *Understanding Spiritual Power: A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry* [Comprender el poder espiritual: una dimensión olvidado de la misión y ministerio intercultural], Orbis, Maryknoll, NY, 1995.

- Kuemmerlin-McLean, J. K., «Demons: Old Testament» [Demonios: AT], *The Anchor Bible Dictionary* [El diccionario ancla de la Biblia], 2, David Noel Freedman, ed., 6 vols. Doubleday, Nueva York, NY, 1992, pp. 138-40.
- Langton, Edward, *The Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* [Los esenciales de la demonología: Un estudio de doctrina judía y cristiana, su origen y desarrollo], Epworth, Londres, R.U., 1949.
- Langton, Edward, *Supernatural: The Doctrine of Spirits, Angels and Demons, from the Middle Ages to the Present Time* [El sobrenatural: La doctrina de los espíritus, ángeles y demonios desde la edad medieval hasta el tiempo actual], Rider, Londres, R.U., 1934.
- Leeper, Elizabeth Ann, «Exorcism in Early Christianity» [Exorcismo en el cristianismo primitivo], Ph.D. diss., Duke University, 1991.
- Lefevre, A., «Angel or Monster? The Power of Evil in the Old Testament» [¿Ángel o monstruo?, el poder del mal en el AT], *Satan: Essays Collected and Translated from Etudes Carmelitaines* [Satanás, ensayos recogidos y traducidos de los estudios cameliteanos], Bruno de Jésus-Marie, ed., Malachy Carroll al, trad., Sheed & Ward, Nueva York, NY, 1951, 1948, pp. 55-56.
- Leivestad, Ragnar, *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament* [Cristo el conquistador: Ideas de conflicto y victoria en el NT], Macmillan, Nueva York, NY, 1954.
- Levenson, Jon, *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence* [La creación y la persistencia del mal: El drama judía de la omnipotencia divina], Harper & Row, San Francisco, 1988.
- Lewis, C. S., *The Problem of Pain* [El problema del dolor], Macmillan, Nueva York, NY, 1945.
- Lewis, Edwin, *The Creator and the Adversary*. [El creador y el adversario] Abingdon-Cokesbury, Nueva York, NY, 1948.
- Lindström, Fredrik, *God and the Origin of Evil, A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* [Dios y el origen del mal, un análisis de la supuesta evidencia monista en el AT], Frederick H. Cryer, trad., Gleerup, Lund, Sweden, 1983.
- Lindström, Fredrik, «Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms» [Sufrimiento y pecado: Interpretaciones de enfermedad en los Salmos particulares de queja], M. McLamb, trad., *Coniectanea Biblica Old Testament Series* [Libro bíblica, Serie del AT] 37, Almqvist & Wiksell, Estocolmo, Suecia, 1994.
- Ling, Trevor Oswald, *The Significance of Satan. New Testament Demonology and Its Contemporary Significance* [El significado de Satanás: La demonología del NT y su significancia contemporánea], SPCK, Londres, R.U., 1961.
- Longman, Tremper, III, and Daniel G. Reid, *God Is a Warrior* [Dios es un guerrero], Zondervan, Grand Rapids, MI, 1995.
- Lust, J., «Devils and Angels in the Old Testament» [Diablos y ángeles en el AT], *Louvain Studies* [Estudios Louvain] 5, 1974, pp. 115-20.
- Martin, *Malachi. Hostage to the Devil, The Possession and Exorcism of Five Living Americans* [Malachai, rehén del diablo: la posesión y exorcismo de cinco norteamericanos vivos], Reader's Digest Press, Nueva York, NY, 1976.
- Mascall, E. L., *Christian Theology and Natural Science: Some Questions on Their Relations* [La teología cristiana y la ciencia natural: Algunas preguntas acerca de sus relaciones], Longmans, Green, Londres, R.U., 1956.
- Mbiti, John S., *African Religions and Philosophy* [Religiones y filosofías africanas], Praeger, Nueva York, NY, 1969.
- McCabe, L. D., *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity* [La «nesciencia» divina del futuro, contingencias, una necesidad], Phillips and Hunt, Nueva York, NY, 1882.
- Mbiti, John S., *The Foreknowledge of God* [El preconocimiento de Dios], Granston and Stowe, Cincinnati, OH, 1887.
- Milingo, Emmanuel, *The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival* [El mundo intermedio: La sanidad cristiana y la lucha para la sobrevivencia espiritual], Orbis, Maryknoll, NY, 1984.
- Miller, Patrick D., «The Divine Council and the Prophetic Call to War» [El concilio divino y la llamada profética para la guerra], *Vetus Testamentum* [Veterotestamento] 18 (1968): 100-107.

- Miller, Patrick D., «El the Warrior» [El, el guerrero], *Harvard Theological Review* [Revista teológica de Harvard] 60, 1967, pp. 428-31.
- Miller, Patrick D., «God the Warrior» [Dios el guerrero], *Interpretation* [Interpretación] 19, 1965, 39-40.
- Miller, Patrick D., *The Divine Warrior in Early Israel* [El guerrero divino en el Israel primitivo], Harvard Semitic Monographs 5. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1973.
- Mills, Mary E., «Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition» [Agentes humanas del poder cósmico en el judaísmo helénico y la tradición sinóptica], *Journal for the Study of the New Testament* [Revista para el estudio del NT] Supplement Series 41, JSOT Press, Sheffield, R.U., 1990.
- Montgomery, John Warwick, ed., *Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological and Theological Symposium* [Posesión por demonios: Un simposio médico, histórico, antropológico y teológico], Bethany, House, Minneapolis, MN, 1976.
- Morgenstern, J., «The Mythical Background of Psalm 82» [El contexto mítico del Salmo 82], *Hebrew Union College Annual* 14, 1939, pp. 29-126.
- Mullen, E. Theodore, *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* [La asamblea de los Dioses, el concilio divino en la literatura cananea y hebrea primitiva], Harvard Semitic Monographs 24. Scholars Press, Chico, CA, 1980.
- Murray, R., *Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* [Pacto cósmico: Temas bíblicos de justicia, paz y la integridad de la creación], Sheed & Ward, Gran Britaina, 1992.
- Nel, P. J., «The Conception of Evil and Satan in Jewish Traditions in the Pre-Christian Period» [El concepto del mal y de Satanás en las tradiciones judaicas durante el tiempo precristiano], *Like a Roaring Lion Essays on the Bible, the Church and Demoniac Powers* [Como león rugiente: Ensayos sobre la Biblia, la iglesia y los poderes demoníacos], 6-7. Pieter G. R. de Villiers, ed., University of South Africa, Pretoria Suráfrica, 1987.
- Nigosian, Solomon Alexander, *Occultism in the Old Testament* [Ocultismo en el AT], Dorrance, Filadelfia, PA, 1978.
- O'Brien, P. «Principalities and Powers: Opponents of the Church» [Principales y potestades: oponentes de la iglesia], *Evangelical Review of Theology* [Revista evangélica de la teología] 16, Octubre de 1992, pp. 353-84.
- Osterreich, Traugott Konstantin, *Possession and Exorcism: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times* [Posesión y exorcismo: Entre razas primitivas en la antigüedad, las edades medievales, y tiempos modernos], Causeway, Nueva York, NY, 1921, Reimpr., 1974.
- Page, Hugh R., «The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of Its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature» [El mito de la rebelión cósmico: un estudio de sus reflejos en la literatura ugarítica y bíblica], *Suplementos al Vetus Testamentum* [Veterotestamento] 65, E. J. Brill, Leiden, 1996.
- Page, Sydney H. T., *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* [Poderes del mal: Un estudio bíblico de Satanás y los demonios]. Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1995.
- Pagels, Elaine, *The Origin of Satan* [El origen de Satanás], Random House, Nueva York, NY, 1995.
- Pagels, Elaine, «The Social History of Satan, the "Intimate Enemy", A Preliminary Sketch» [La historia social de Satanás, el «enemigo íntimo», un bosquejo preliminar], *Harvard Theological Review* [Revista teológica de Harvard], 84/2, 1991, p. 112.
- Peck, M. Scott, *People of the Lie* [El pueblo de la mentira], Simon & Schuster, Nueva York, NY, 1983.
- Peels, H. G. L., *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in Context of Divine Revelation in the Old Testament* [La venganza de Dios: El significado del raíz de NQM {venganza en hebreo} , y la función de los textos NQM en el contexto de la revelación divino en el AT], *Oudtestamentische Studien* 31, E. J. Brill, Leiden, 1995.
- Penelhum, Terence, *Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion* [Religión y racionalidad: Una introducción a la filosofía de la religión], Random House, Nueva York, NY, 1971.
- Peretti, Frank, *Penetrando la oscuridad*, Editorial Vida, Miami, FL, 1990.
- Peretti, Frank, *Esta patente oscuridad*, Editorial Vida, Miami, FL, 1989.

- Pinnock, Clark, et al., *The Openness of God* [La disposición abierta de Dios], InterVarsity Press, Downers Grove, IL; Paternoster Press, Carlisle, R.U., 1994.
- Placher, William C., *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking About God Went Wrong* [La domesticación de la trascendencia: Cómo el pensamiento moderno acerca de Dios erró], Westminster / John Knox Press, Louisville, KY, 1996.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil* [Dios, libertad y el mal], Harper & Row, Nueva York, NY, 1974.
- Placher, William C., *The Nature of Necessity* [La naturaleza de la necesidad], Clarendon, Oxford, 1974.
- Rice, Richard, *God's Foreknowledge and Man's Free Will* [La presciencia de Dios y el libre albedrío del hombre], Bethany House, Minneapolis, MN, 1985.
- Robinson, H. Wheeler, «The Council of Yahweh» [El concilio de Yavé], *Journal of Theological Studies* [Revista de estudios teológicos] 45, 1944, pp. 151-57.
- Rodewyk, Adolf, *Possessed by Satan* [Poseído por Satanás], 1963, Martin Ebon, trad., Doubleday, Garden City, NY, 1975.
- Russell, Jeffrey Burton, *The Devil: Perceptions of Evil From Antiquity to Primitive Christianity* [El diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo], Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977.
- Russell, Jeffrey Burton, *The Prince of Darkness* [El príncipe de las tinieblas], Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988.
- Russell, Jeffrey Burton, *Satan: The Early Christian Tradition* [Satanás: la tradición primitiva cristiana], Cornell University Press, Ithaca, NY, 1981.
- Sauer, E., *The King of the Earth* [El rey de la tierra], Ronald N. Hayes, Palm Springs, CA, 1959, Reimpr., 1981.
- Schäfer, Peter, *Rivalität Zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorsehung* [La rivalidad entre ángeles y la humanidad: Una investigación del imagen rabínica de los ángeles], Walter de Gruyter, Berlín, Alemania, 1975.
- Schlier, Heinrich, *Principalities and Powers in the New Testament* [Principados y potestades], Herder and Herder, Nueva York, NY, 1961.
- Schmidt, Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie* [El principio de la idea de Dios: Un estudio histórico, cristiano y positivo], 12 vols, Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, Münster, Westfalen, Alemania, 1926-1955.
- Scott, M., «The Morality of Theodicies» [La moralidad de las teodiceas], *Religious Studies* [Estudios religiosos] 32/1, 1996, pp. 1-13.
- Sider, Ronald J., *Christ and Violence* [Cristo y la violencia], Herald Press, Scottdale, PA, 1979.
- Smith, Jonathan Z., «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity» [Hacia una interpretación de los poderes demoníacos durante la antigüedad helenista y romana], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [Ascensión y declive del mundo romano], vol. 2.16.1, 1978, pp. 425-39.
- Snaith, N. A., «The Advent of Monotheism in Israel» [El advenimiento del monoteísmo en Israel], *The Annual of Leeds University Oriental Society* [El anual de la sociedad oriental de la Universidad de Leeds, Inglaterra] 5, 1963-65, pp. 100-13.
- Stewart, J. S., «On a Neglected Emphasis in New Testament Theology» [Sobre un énfasis descuidado en la teología del NT], *Scottish Journal of Theology* [Revista escocesa de la teología] 4, 1951, pp. 292-301.
- Surin, Kenneth, *Theology and the Problem of Evil* [La teología y el problema del mal], Blackwell, Oxford, 1986.
- Tate, M. E., «Satan in the Old Testament» [Satanás en el AT], *Review and Expositor* [Revista y expositor] 89, otoño de 1992, p. 462.
- Thompson, R. Campbell, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* [Los diablos y espíritus malos de Babilonia], Luzac, Londres, 1903-1904.
- Tilley, Terrence W., *The Evils of Theodicy* [Los males de la teodicea], Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991.

- Tremmel, William C., *Dark Side: The Satan Story* [El lado oscuro: La historia de Satanás], CBR, St. Louis, MO, 1987.
- Tsevat, Matitiah, «God and the Gods in Assembly» [Dios y los dioses en la asamblea], *Hebrew Union College Annual* [Anual de la unión del colegio hebreo] 40/41, 1969-1970, pp. 123-37.
- Turner, Edith L.B., *Experiencing Ritual. A New Interpretation of African Healing* [Experimentar el ritual: Una nueva interpretación de la sanidad africana], University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1992.
- Turner, Edith L., «The Reality of Spirits» [La realidad de los espíritus], *ReVision*, 15/1, 1992, pp. 28-32.
- Unger, Merrill Frederick, «Rethinking the Genesis Account of Creation» [Volver a considerar el relato en Génesis de la creación], *Bibliotheca Sacra*, 115, Enero-marzo de 1958, pp. 27-35.
- Wakeman, Mary, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* [La batalla de Dios con el monstruo: Un estudio en los imágenes bíblicas], E. J. Brill, Leiden, 1973.
- Waltke, Bruce K., «The Creation Account in Genesis 1:1-3: Part I: Introduction to Biblical Cosmology» [El relato de la creación en Génesis 1:1-3: Parte 1: Una introducción a la cosmología bíblica], *Bibliotheca Sacra*, 121, Octubre a diciembre de 1975, pp. 25-36.
- Waltke, Bruce K., «The Creation Account in Genesis 1:1-3: Part II: The Restitution Theory» [El relato de la creación en Génesis 1:1-3: Parte 2: La teoría de la restitución], *Bibliotheca Sacra*, 122, Julio-Septiembre de 1975, pp. 136-44.
- Webb, Clement C. J., *Problems in the Relations of God and Man* [Los problemas en las relaciones entre Dios y el hombre], Nisbet, Londres, 1941.
- Webber, Robert E., *The Church in the World: Opposition, Tension or Transformations?* [La iglesia en el mundo: ¿Oposición, tensión o transformación?], Academie/Zondervan, Grand Rapids, MI, 1986.
- Wingren, Gustaf, *The Living Word: A Theological Study of Preaching and the Church* [La palabra viviente: Un estudio teológico de la predicación y la iglesia], 1949, T.V. Pague, trad., Muhlenberg, Filadelfia, PA, 1960.
- Wink, Walter, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* [Enfrentar a los poderes: Discernimiento y resistencia en un mundo de dominación], Fortress, Minneapolis, 1992.
- Wink, Walter, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* [Nombrar a los poderes: El lenguaje del poder en el NT], Fortress, Filadelfia, 1984.
- Wink, Walter, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* [Desenmascarar a los poderes: Las fuerzas invisibles que determinan la existencia humana], Fortress, Filadelfia, PA, 1986.
- Worsely, Richard, *Human Freedom and the Logic of Evil: Prolegomenon to a Christian Theology of Evil* [La libertad humana y la lógica de la maldad: Un prólogo a la teología cristiana del mal], St. Martin's, Londres; Macmillan, Nueva York, NY, 1996.
- Wright, R.K. McGregor, *No Place for Sovereignty: What's Wrong with Freewill Theism* [Sin lugar para la soberanía: ¿Qué hay de mal con el teísmo del libre albedrío], InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1996.
- Yamauchi, Edwin, «Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms» [Enfermedades, demonios y exorcismos], *The Miracles of Jesus, Gospel Perspectives* [Los milagros de Jesús: Perspectivas del evangelio] 6. David Wenham Craig Blomberg, ed., 6 vols., JSOT, Sheffield, R.U., 1986, pp. 89-183.
- Yates, R., «Jesus and the Demonic in the Synoptic Gospels» [Jesús y lo demoníaco en los Evangelios sinópticos], *Irish Theological Quarterly* [Revista teológica trimestral de Irlanda] 44, 1977, pp. 39-57.
- Yates, R., «The Powers of Evil in the New Testament» [Los poderes de la maldad en el NT], *The Evangelical Quarterly* 52/2, 1980, p. 99.

Índice de temas y autores

- Adán y Eva 115, 142,
165-166, 235, 258, 262
aguas hostiles 92, 101, 104,
106, 113, 120, 173, 181,
217, 219
Agustín y su teología 37, 39,
44-45, 47-48, 50-51,
57-58, 60, 71, 73, 79, 94,
127, 140, 151, 176, 212,
215-216, 247, 294
Ahriman 186
Albright, W.F. 190
Alemania Nazi 35, 39, 41,
48, 75, 108, 207
ángeles («dioses») 142
ángeles (y «dioses») 11-13,
26, 34, 49-50, 60, 63-64,
73, 76, 81, 84, 89-91, 93,
103, 109, 116, 122,
124-140, 143, 145-146,
149-150, 156, 159, 174,
176, 178, 184, 187-188,
190, 212, 218, 236, 242,
250, 270, 287, 291,
302-303
caídos 57, 59, 103, 107,
122, 153, 172, 174, 221,
269, 278-279, 300, 302,
304
de las naciones 188
dioses de las naciones
17-20, 144, 146, 207,
287
rebeldes 124, 135, 146,
181, 187, 190, 302-304
ángeles y «dioses») 116
Anselmo 255, 264
Antíoco IV 183
antropomórfico 140, 142
apologistas (iglesia primitiva)
79
Aquino, Tomás 37, 50, 306
Aristóteles, Aristotelianismo
71, 151
armadura espiritual 297
Arminianismo 51-53, 251
Arnold, C. 199, 287, 290
arrepentimiento 182, 197,
201
Ahttar 169-170
Behemot 100
Baal 85, 92-94, 166,
169-170, 172
Babilonia
cultura y pensamiento 82,
88, 91, 160, 168,
170-171
Barth, Karl 63, 75
bautismo 260, 279
Beasley-Murray, G.R. 237,
241
Beelzebú
Véase Satán
Behemot 55, 102, 105, 107,
158, 162, 173, 181
Belial / Beliar 143, 286, 299
Berkhof, H. 288-289
Bertoluci, J.M. 170
Boccaccini, G. 184
Böcher, O. 80
Boecio 45, 47, 50, 57
Bohm, David 72
Boice, J. 247
Bousset, W. 131
Brown, R. 193, 210,
232-233
Brunner, Emil 74-75
Bultmann, Rudolf 63
caída 109, 136
angélica 107, 109, 137,
148, 186, 222, 302-304
humana 118, 165-166,
172
Calvino, Juan (y Calvinismo)
247, 278
Calvino, Juan (y Calvinismo)
37, 50
cambio de paradigma
Véase cosmovisión, cambio
de paradigma
Canaán
cultura / religión 85,
91-95, 103, 105, 166,
170, 172
caos (fuerza cósmica de) 102,
106, 112, 115-116, 121,
143, 158, 166-167, 173,
175
caos cósmico / monstruos
marítimos
Véase también Behemot, Le-
viatán, Rahab
caos cósmico / monstruos
marítimos 55, 93-94, 96,
102, 104-108, 153, 176,
217-218
Carson, D.A. 246-247
castigo divino 161
cielo 126-127, 142-143,
149-151, 216, 221, 225,
230-231, 235, 258, 260
Coetzee, J.C. 242
concilio de Yavé (concilio divi-
no) 86-87, 154, 156-157,
159, 162-163, 174, 176
conflicto cósmico 18, 21-22
(tradición chaokampf) 81,
90, 103, 107-110, 133,
169, 172, 255, 257, 262,
269, 299
tradición del Cercano Orien-
te 170
consejo 125-126, 139-141,
146, 150-151
Conzelmann, H. 274
cosmos, cosmología, creación
38, 49, 61, 127-128, 138,
141, 148, 151
conflicto cósmico
religiones del antiguo
Oriente cercano
82-84
perspectivas bíblicas 83,
91-92, 102-104,
106-107, 109-117, 119,
121-122, 175-176, 238,
250, 288-289, 291-292,
300, 303-305
cosmovisión 15
bíblica 35, 61, 65, 71,
106, 110, 128, 193, 257,
309-310
Véase también cosmovi-
sión, guerra espiritual
bíblica (véase también cos-
movisión, guerra espiri-
tual) 15
cambio de paradigma 63,
67-69
como una construcción so-
cial 63-64, 66
cosmovisión del antiguo
Oriente Cercano 81, 89
guerra 33-35, 54, 56,
59-64, 67, 70-71, 79,
89-91, 96-97, 99, 106,

- 110, 123, 127-128, 133,
138, 151, 177, 181, 184,
234, 250, 254, 256
- naturalista / materialista
34, 63, 65-66, 69, 76,
151, 201, 209
- Occidente moderna 34,
62, 66-67, 150, 207,
210, 215, 290
- Véase también*
modernismo
- Occidente moderna (véase
también modernismo)
12-13, 20-22
- primitiva 14-16, 19
- creación 51, 55, 91-92, 94,
97-98, 102-103, 106,
108-119
- Véase también* cosmos
de la humanidad 120, 141
- ex nihilo 115-116, 129
- cronocentrismo 21-22, 220
- Cross, F.M. 185
- Cullmann, O. 259
- Custance, A. 122
- Day, J. 105
- Delitzsch, F. 119
- demoníaco en Yavé 155-164,
176
- demonios / el demoníaco 14,
21, 26-27, 29, 34, 38,
62-63, 69-70, 74-76, 79,
148, 183-184, 187, 190,
192-196, 198-199, 201,
231, 236, 255, 260
- y antiguas culturas / religio-
nes Cercano Oriente 17,
81, 166
- y antiguas culturas / religio-
nes greco-romanos 17
- y el Antiguo Testamento
81, 86, 88-90, 147, 164,
166, 174
- y el Nuevo Testamento
191-192, 196-197,
199-201, 204-207,
209-210, 212, 215, 218,
221, 224, 237-238, 240,
249-250, 255, 271-273,
275, 286, 288-289,
291-292, 294, 297
- demonización
Véase poseído
- Derrett, J.D.M. 221
- desmitologización 63,
289-291, 299
- determinismo 189
- diablo
Véase Satanás
- Dios
- bondad / amor 38, 53,
55-56, 58, 79, 110, 139,
152, 211, 247, 260
- como Creador 18-20, 24,
38-39, 55, 57-58, 60,
93, 100, 110, 125,
134-135, 137-138, 145,
207, 301, 305
- como primer motor 151
- Véase también* Espíritu
Santo
- gloria 120, 232, 238, 242,
247, 305-306
- impasibilidad 52, 72, 140
- inmutabilidad 51, 72, 140
- intemporalidad (atemporal-
idad) 37, 72-73
- justicia 255, 277, 298,
306-307
- naturaleza trino 306-307
- omnipotencia de (poder)
23, 26, 90, 110, 140,
177, 213, 258, 260, 268
- omnisciencia 52-53
- perfección 71-72, 140,
301, 309
- presencia / conocimiento
52
- providencia
Véase providencia, divina
- punto de vista filosófico clá-
sico 12-13, 23, 34,
37-40, 42-43, 45, 47,
49-51, 59, 61, 71, 73,
130, 132, 140, 142, 151,
202, 215, 243, 250-251,
299
- pura actualidad 72, 140
- sabiduría 255, 268-271,
273-275
- separación de la creación
73
- soberanía 13, 20, 24
- soberanía 34, 37-38, 42,
44-46, 50, 64, 89-92,
94, 101, 103-104, 106,
113, 119-120, 123-124,
126-127, 146, 164, 173,
176, 182, 193, 195, 243,
246, 250, 294
- trascendencia 50
- dioses, paganos antiguos
véase también ángeles 82,
91
- dragones 63, 96, 102-104,
286
- dualismo 129, 159, 185-186,
190, 244
- limitada (perspectiva del
Nuevo Testamento)
186, 196, 244-245, 300
- metafísico 60, 186, 300
- Dunn, J.D.G. 281
- Edad Media 128
- Edén 115
- Edén, Huerto de 171, 235,
250, 257
- Edwards, Jonathan 72
- Egipto o cultura egipcia y pen-
samientos antiguos 95,
104, 133, 144
- ejército del Señor 142, 174
- enfermedad 44, 80, 127, 187,
193-195, 197-202, 214,
218, 246-247, 250, 311
- Enuma Elish 82-85, 91, 113,
115, 122
- escatología apocalíptica 29,
184, 207, 212, 217-218,
221-223, 226, 232, 234,
236-237, 240-241, 250,
274, 290-291, 293, 299,
301, 305-306
- Escrituras
- infalibilidad 109-110,
113-114
- inspiración 12, 28, 263
- Espíritu Santo 69, 215, 244,
258, 280, 294
- espíritus (y fuerzas espiritua-
les) 62, 69
- «principales y poderes»
 («autoridades», «gobier-
nos», etc.) 63-64, 108,
232, 237, 241-242, 262,
268-269, 273, 281,
286-287, 289, 291
- como un «mundo interme-
dio» 150-151, 176-178,
211-212, 287, 290
- elemental 278, 287-288
- humanos 261, 278
- mal
Véase demonios
- Véase también* rebelión de
los ángeles
- Eva
Véase Adán y Eva
- Evangelios sinópticos 229,
233, 241-242, 245-246,
258, 274-275
- exorcismo
- en el ministerio de Jesús
Véase Jesús, exorcismo
- la iglesia contemporánea
(ministerio de liberación)
69

- la iglesia primitiva 296-297
religiones antiguas / religiones primordiales 81, 86
y religiones antiguas / religiones primordiales 17
- factón 169
Fariseos 249
fatalismo 249
Filisteos 143, 268
filosofía / teología de proceso 72-73
Forsyth, N. 155, 170
- Garrett, S. 196
Gnosticismo 158, 174
Gnósticos / Gnosticismo 244
guerra espiritual 33, 35, 59, 61, 63, 67, 99, 156, 212, 295, 299, 310
Véase también cosmovisión, guerra
guerra santa 144-145
- Hades 121, 230-231, 280-281
Véase también infierno
Hanson, P.D. 185
Hay, D. 259
Hayman, P. 128-130, 132
Heim, K. 250, 261, 264
Helenismo 280
Dios, concepto de 71-73
filosofía 73, 76, 140
Hendel, R.S. 166
henoteísmo 128, 130
Hiers, R.H. 221, 231
hijos de Dios 141, 146, 148-150, 154, 156-157, 187
historia de escuelas de religiones 185
Hitler, Adolfo 44, 48, 53, 75
Holocausto, el 36, 74-75
Hvidberg, F. 166
- iglesia 254-255, 258, 263, 267-271, 273, 275, 282, 284
misión 22, 35, 44, 60, 66, 231, 240, 267, 270, 288-289, 292
primitiva (posapostólica) 44, 50, 56-57, 271, 273, 278-279
Véase también reino de Dios y la tradición occidental 42, 65, 72, 255, 280
- Iluminación 35, 59, 65, 67, 75-76, 151, 202, 215, 220
imagen de Dios 115
infierno y lago de fuego 238, 241
infierno y lago de fuego 225, 227, 230, 262, 281, 304-307
Véase también Hades
- Jeremías, J. 232-233
Jesús
como Hijo de Dios 28, 131
como Mesías 238
encarnación 213, 259, 262, 280
enseñanzas 191, 196-197, 199, 213, 229, 232, 241, 251
muerte y resurrección (expiación) 55, 58, 224-226, 253-255, 258-265, 281, 283, 285, 308
punto de vista de Satán y el mal 55-57, 191-192, 230-232, 234-236, 238-239, 243-244, 249-251
y escatología (inaugurada) 191, 201, 226
y exorcismo 307
y exorcismo 58, 191, 194-196, 199-200, 203-204, 207-209, 213-215, 218, 224-226, 229, 231, 242, 253, 265
y guerra espiritual 58, 203, 210, 213, 236
y milagros 203, 218, 220, 223, 225-227, 229, 247, 294
y sanidad 58, 69, 191, 194, 213-215, 222, 224-226, 229, 231, 253, 265, 307
- Job 44, 54-55
Joines, K.J. 166
Juan el Bautista 238-240
Juan, Evangelio 229, 236, 242-243, 245-246
judaísmo rabínico 257
juicio divino 184
Jung, Carl G. 75, 155-156
juramentos 235
- Kallas, J. 190, 193, 195-196, 219, 284
König, A. 38, 40, 62, 125
- Kovacs, J. 244
- Ladd, G.E. 231
Landy, F. 166-167
Langdon, S. 133
Langton, F. 157
Langton, E. 210
Laszlo, E. 72
Leibniz, G.W. von 72
Levenson, J. 93-94, 102-103, 106-107, 113, 119, 174
Leviatán 26, 55, 85, 92, 95-97, 100, 102-105, 107-108, 114, 121, 152, 158, 162, 165, 173, 175, 181, 183, 189-190, 218, 224, 230, 286, 305
- Lewis, C.S. 22, 63, 117
libertad, libre albedrío, agentes libres 37, 50, 54, 58-60, 70, 127, 130, 139, 151, 175-176, 186-187, 189, 193, 211, 215, 217, 257, 301-302, 304, 309
- Lilith 88
Lind, M.C. 145
Lindström, F. 88, 106, 156, 160
Lucifer 171
Lutero, Martín 50
- MacGregor, G.H.C. 255
maldad 23, 33-37
«natural» 15, 17
como castigo divino / juicio 54-55
experiencia concreta 27
origen 103
Véase también problema de la maldad
social / estructural 16, 63-64
- Maniqueísmo 244, 301
mar
Véase aguas hostiles
- Marduk 82-83, 94, 113, 158, 170
- Martens, E. 105
Martin, R. 257
Mausner, U. 125-126
Meier, J.P. 232
Merrill, E.H. 189
Mesías 221-222, 257-259
Mesíaszgo de Jesús
Véase Jesús, como Mesías
- Mesopotamia
antigua cultura y pensamiento 81-82, 103
- Método 27

- Miguel (ángel) 11-12, 103, 147, 273
- milagros (sucesos sobrenaturales) 58, 66-67, 69-70
durante el ministerio de Jesús
Véase Jesús y milagros
- ministerio de liberación
Véase exorcismo
- misiones 209
- mitología 102
antiguo Cercano Oriente 90, 103, 162, 166, 169-172
mitologías de la guerra 79, 81-82, 84, 87
mitologías de la guerra 17, 19-20, 80, 101, 106, 162
verdad anticipada 20, 22
y estudios bíblicos 63
y Satán / demonio 62, 75
- mitología antiguo Cercano Oriente 173
- modernismo / modernidad 56, 62-63, 65
- monolatría 128, 130
- monoteísmo 90, 124, 128-129, 131-138, 185
creacional 130-131, 136, 174, 186
filosófico (exclusivista) 111, 128-132
monoteopraxis 129, 137-138
- Morgenstern, J. 157
- muerte 230, 232, 245, 293, 305
- Murray, R. 84, 92
- Nefilim 148-149, 187, 190
- Neo-Platonismo 50, 73
- Newport, J. 192, 196
- Odeberg, H. 281
- Ohrmazd 186
- oración 57, 64, 208, 215-217, 222, 232-234, 250, 289, 298
e interferencia angélica 11-12
y guerra espiritual 210, 214-217, 269, 298
- Orígenes 59
- ortodoxia (cristiana histórica) 43
- Otto, Rudolf 74
- Pablo (apóstol) y pensamiento Paulino 164, 235, 244-245, 252, 255, 258-263, 265-267, 273-278, 280, 286-295, 297
- pacto 144, 234
«pacto cósmico» 92, 94
- pacto cósmico 84
- Padre Nuestro 232-234
- pecado 137, 216, 221-222, 245-249, 254-256, 259-260, 266, 270-271, 275-278, 282-283, 288, 291, 293, 301-303, 305
Véase también maldad
- Pendley, H. 250
- Pensamiento Anabaptista 288
- pensamiento de la nueva era 35, 69
- Peretti, F. 68
- período intertestamental 182
- persecución 236-237, 241, 293
- Persia, cultura y pensamiento
Véase también Zoroastrianismo
- Platón / Platonismo 71, 151
- poder, encuentros 57, 68
- exorcismo
Véase también guerra espiritual
- politeísmo 131-134, 136-137
- politeopraxis 137
- posesión 208-210, 215
- posmoderno, posmodernismo, posmodernidad 35, 61, 66-69, 71, 253
- principalidades y poderes
Véase espíritus, principalidades y poderes
- príncipe(s) espiritual(es) 11-12
- problema de la maldad 13, 23, 34-38, 45-46, 51, 53-54, 57-59, 64, 70-71, 73-74, 76, 139, 143, 159-160, 175-176, 202, 229, 292, 301, 308-309
- Antiguo Testamento 153-154, 173-174
- irresoluble (en forma filosófica clásica) 23, 34, 41-42, 46, 51, 54, 57, 309
- Nuevo Testamento (falta de forma intelectual) 29, 35, 54, 56-58, 60-61, 76, 235, 251, 309
- Protestantismo
Véase Reforma
- providencia divina 37, 40, 45, 246, 248-249
- modelo de control meticuloso 34, 37, 59, 128, 202, 212, 216, 309
- contingencia y riesgo involucrado 60, 62, 65, 73
- Quemós 127-128, 147, 159, 174, 181
- Qumrán (y Rollos del Mar Muerto) 143, 189, 299
- Rad, G. von 185
- Rajab 21, 95, 97, 104-105, 114, 118, 143, 181, 218, 224
- rebelión, teología 24, 213, 227, 232
- Reforma / teología reformada 37, 255
- reino de Dios 58, 182, 195-199, 207, 210, 214-215, 221-224, 226-227, 231, 233-234, 236-238, 240, 243, 246, 251, 253-254, 264, 294, 299, 307
- reino de Satán o tinieblas
Véase Satán, reino / ejército
- resignación, teología 25, 213, 232
- resurrección 184, 196
de Jesús
Véase Jesús, muerte y resurrección
- Rollos del Mar Muerto
Véase Qumrán
- Rooney, D. 135
- Roth, R. 264
- Rousseau, J.J. 214
- Rowley, H.H. 185
- Russell, D.S. 145-146
- Russell, J.B. 36, 82, 155
- salvación (*véase también* Jesús, muerte y resurrección) 254, 256, 265, 267, 269-270, 282-284
- Satanás
derrotado por Jesucristo 254-255, 257, 265, 271, 275-277, 282-283, 304-305, 310
en el Antiguo Testamento 89, 115, 153-154, 162-164, 166, 168, 171, 175, 181
nombres y títulos 286

- punto de vista del Nuevo Testamento (incluyendo varios nombres y títulos) 25, 33-34, 55-58, 60-62, 68, 75-76, 103, 108, 120-121, 182, 191-192, 194-196, 198-199, 203, 210, 214, 218, 221-227, 230, 234-235, 237, 240, 242, 244, 246, 250, 261, 269, 285-286, 293-296, 300, 304
- reino / ejército 58, 62, 70, 121, 182, 191-195, 207, 210, 214, 221, 231, 234, 243-244, 250, 253-254, 265, 267, 269, 274, 276, 282, 293, 295, 299, 306-307
- su origen 286, 300
- y mitología
- Véase* mitología y Satanás
- Sauer, E. 116, 118-119
- Schlier, H. 288-290
- Schmidt, K.L. 170
- Schroeder, L. von 133
- Sekki, A.E. 189
- Señor de los ejércitos 139
- Seol 168
- Septuaginta 248, 257, 273
- serpiente
- cósmica 85, 96-97
- Edenic 111, 115, 165-167, 175, 257
- Shema 126
- Smart, N. 134
- Snaith, N.A. 135-136
- Sproul, R.C. 41
- sufrimiento 34, 36, 38, 43-44, 117, 293, 300, 305, 311
- Véase también* maldad, problema de la maldad
- Sumer, Sumaria cultura y pensamiento 133
- tentación / tribulación 159, 233-235, 241, 295, 303
- teodicea 44-45, 47, 52, 70
- estético (Agustiniano) 47
- teología 29
- teología de Agustín 13, 24
- teología de la liberación 69, 288
- teología liberal 72, 76
- teoría de la restauración 113, 119-122, 173
- teoría de la restitución 112
- teoría del «demoníaco-en-Yavé» 55, 154
- teoría del intervalo
- Véase* teoría de la restauración
- Tercer Mundo 69, 76
- Tertuliano 306
- Tiamat 82-83, 91, 93, 113-114, 158, 170, 172
- Tiro 171-173
- Trinidad (Dios triuno) 141-142
- Turner, N. 249
- Ugarítica cultura y pensamientos 103
- universalismo 263
- Venus 168-169
- vigilantes (tradición vigilantes) 148, 278-279, 302
- virreyes 120-121
- Wakeman, M. 84
- Wellhausen, J. 184
- Westermann, C. 159
- Wingren, G. 226, 308
- Wink, W. 55, 63, 83, 143, 146-147, 188
- «interioridad» teoría de los espíritus 64, 289
- Wright, N.T. 128-130
- Yamauchi, E. 185-186
- Yamm 85, 92, 94-95, 98, 102, 104, 108, 120, 169-170, 172-175, 181, 218-219, 224
- zoroastrismo 156, 183-186
- Zosia 35-43, 45, 47-48, 50-52, 74, 79, 108, 152, 213, 247, 251, 305, 309-311

Índice de citas bíblicas

Génesis

1 102, 108,
110-113,
119-120
1:1 129
1:2 112, 120
1:6-10 91
1:20-31 223
1:26 114, 224
1:26-27 90
1:26-28 115
1:26-30 118
1:26-31 267
1:28 114
1:28-29 97
1-2 82
2:15 115
2:16-17 224
3 165
3:8 137
3:15 257
3:19 223
3:19-23 224
3:22 142
6 302
6:1-4 153, 301
6:4 187
11 142
11:7-8 146
50:20 87, 164

Éxodo

12:12 144
15 145
20:3 126
20:5 129
21:6 149
22:8 149
32:10-14 217
32:14-15 140
34:14 129

Levítico

10:3 90
11:44-45 90
16:8-26 89
17:7 88

Números

32:22,29 114

Deuteronomio

3:24-25 126
4:19-20 141, 174
4:24 129
6:4 131
17:13 141, 174

29:26 146

32 174

32:4,35 155

32:7-9 145

32:17 88, 146

Josué

6 145
8:19-22 221
10:24 258
18:1 114
24:19 90

Jueces

5:20 141, 143, 174
7 145
9:23 164
11:24 127
15:15 268

1 Samuel

2:2 90, 155
2:25 149
16:14,22 86
16:14-16,23 87
17 145
17:45-52 268
18:10-11 86
19:9-10 86

2 Samuel

5:23-24 143
5:24 105
7:23 144
22:31 155
24 145

1 Reyes

11:35 147
21:25 87
22 141
22:7-8,23-28 87
22:19-23 164
22:20 116, 139

2 Reyes

2:11 142
3:26-27 127, 147,
153, 159, 174
23:13 147

1 Crónicas

12:22 143
16:10 155
21:1 163, 174

2 Crónicas

7:14 216
11:15 88
30:18-20 217

Nehemías

9:6 129

Job

1 154
1:6 141, 149, 176
2:1 141, 149, 176
3:8 102
7:12 94
9:8 91, 95
26:12-13 104
38:6-11 93
38:6-12 91
38:7 141, 149, 174
40:24 107
41 102
41:1-2 107

Salmos

2:7 149
5:5-6 49
10:1 54
11:5 49
18:15 219
22:1 54
22:28 147
24:1-2 91
29:1 142
29:3-4,10 93
34:7 142
42:9 54
45:7 49
47:8 147
48:1,10 155
69:14-15 98
71:22 90
74:10,13 94
74:10-13 174
74:14 102, 104
77:16 170
82 153, 174
82:1 116, 141
82:2-4 150
82:6 149
86:8 126
87:4 104
89:1 155
89:7 116, 140
89:9-10 104, 118,
170
89:18 90
90:2 129
92:10 155
93:3-4 98
97:10 49
99:9 90

102:45 129

103:20-21 176

103:21 146

104:2 91

104:4 141, 174

104:7 219

106:9 219

106:37 88, 146

148:1-6 141, 146,
174

148:2 176

148:5-6 129

Proverbios

8:13 49
8:27 91

Isaías

1:31 306
6 142
6:1-8 116
6:2-8 125
6:8 139
9:1 160
14:12-14 301
14:13 141, 174
14:13-14 303
17:12-13 96
19:9,17 233
19:14 87
24:10 116
29:10 164
30:7 104
34:11 116, 120
37:7 88
38:1-5 140
38:1-8 217
40:17,23 125
40:26 174
41:12 125
41:14-16 90
43:3,14-15 90
43:10-11 125
45:7 155
45:12 143, 174
45:18 117
51:9 104
51:9-11 170
53:4 200
53:5 277
66:24 307

Jeremías

4:21-24 116
4:23 116, 120
5:7 125

10:7 147	5:33-37 235	19:1-2 200	9:14-30 207
18:6-10 217	5:38-42 237	19:28 267	9:17-18 208
18:6-11 140	5:48 155	20:28 265, 282	9:17-22 58
23:18 116, 141, 176	6:9-10 232	20:34 195	9:19 208, 214
23:18,22 125	6:10 56, 196	21:18-19 220	9:20 208
23:18-22 159	6:11 233	21:19-22 220, 223	9:21 208, 210
51:1 88	6:12 233	21:21-22 216-217	9:21-22 208
51:34 96, 105	6:13 235, 238, 295	22:2-3 233	9:23 214
113:4 147	7:7 216	22:13 307	9:23-24 208
Lamentaciones	8:12 307	22:30 149	9:25 57, 194, 208, 219
2:20-22 54	8:16-17 200	24:1-51 241	9:26 208
3 161	8:18-27 218	24:4-13 234	9:29 208, 214
3:2 160	8:28 204	25:30 307	9:48 307
3:38 160	8:28-34 204	25:41 107, 192, 304	10:38 200
Ezequiel	9:18-26 225	25:41,46 307	10:45 265, 282
22:30 217	9:32-33 194	26:41 234	11:12-14 220
28 171	9:34 192	26:53 205	11:14 220
28:1-19 301	9:35 200	Marcos	11:15-19 220
29:3 105, 172	9:36 195	1:15 197	11:20-24 223
32:2 105, 172	10:7-8 201	1:22,27 200	11:20-26 220
Daniel	10:8 237	1:22-23 205	12:29,32 131
7:10 142	10:9-10 233	1:24 271, 306	12:36 258
10 13, 15, 57, 146, 148, 153, 159, 174	10:17-31 234	1:25 197, 218	13:1-17 241
10:12 11	10:24-25 238	1:32-34 197	13:8 223
12:1 147	10:28 238, 306	1:41 195	13:20 241
Joel	10:34 237	2:10,5:12 248	13:5-6,21-22 241
3:11 142	11:3 238	3:10 194	16:9 205
Amós	11:4-5 238	3:11 272	Lucas
3:6 160	11:10 238	3:24 192	4:1-13 198
3:7-8 161	11:11 239	3:27 192, 204	4:5-6 191
5:15 49	11:12 239	4:1-12 236	4:6 58, 237
Abdías	12:15 200	4:15 236	4:7-8 191
16 307	12:22-29 195	4:19 236	4:18-19 198
Jonás	12:24 192, 205	4:36-41 218, 224	4:24 205
3:4-10 140	12:24-25 206	4:39 194, 218	4:30 194
3:7-10 217	12:29 204, 240, 276	5:1-27 204	4:32,36 200
Miqueas	12:43-45 241	5:3 204	4:35 218
7:17 167	12:44 258	5:3-5 204	4:38-39 197
Nahúm	12:45 205, 207	5:7 204, 271	4:41 219
1:4 95	13:1-9 236	5:8 204	5:3-10 223
Habacuc	13:19 58, 236, 240	5:9 204	6:17-19 200
3:8-15 95	13:19,38 235	5:10 204	7:11-17 225
3:11 141, 174	13:22 236	5:11-13 205	7:21 194, 200
Zacarías	13:24-30 236	5:13 205	8:2 205, 210
3 164	13:30 306	5:15 205	8:4-10 236
3:1 260	14:14 195	5:16-17 205	8:12 236
3:1-10 162	16:13-16 230	5:29,34 194	8:14 236
Malaquías	16:15-19 227	5:41-43 225	8:21 271
3:1 238	16:17-19 120	6:7 201	8:22-25 218
Mateo	16:18 227	6:8-9 233	8:27 204
3:12 306	16:23 98	6:12-13 201	8:27,29 206
4:3 165	17:14-21 207	6:30-44 223	8:27-39 204
4:13 233	17:15 208	6:54-56 200	8:29 204
4:23-24 199	17:15-16 208	7:25 58	8:30 204
5:21-26 235	17:17 208	8:1-10 223	8:31 281
5:23-24 233	17:18 208, 219	9 209	8:33-34 205
5:27-32 235	17:20 208	9:2-12 207	8:36 205
	18:18-19 217	9:14-16 208	8:36-37 205
		9:14-29 204	8:40-56 225

8:42 194	7 294	23:10 240	15:24 260, 263, 286
9:1-2 201	8:12,23 246	26:17-18 276	15:24-26 306
9:3 233	8:23 245	Romanos	15:26 224
9:6 201	8:32 245	1:6 233	15:54 225
9:37-45 207	8:34 198	2:12 306	15:56-57 224
9:38-41 208	8:44 58, 224-225, 244, 253	3:10-11 306	16:22 311
9:41 208	9:1 251	3:20-21 282	2 Corintios
9:42 208, 219	9:1-3 246	3:24 282	2:7 296
10:8-9 201	9:1-5 44, 54-55	3:25 255	2:10-11 234, 296
10:17 201	9:4 224	4:12 233	2:11 98, 291
10:17-18 192	10:10 212	5:12-17 224	2:15 306
10:18 201	10:28 306	6:7,18-20 282	4:3 306
10:18-20 260	10:28-29 240	6:21,23 307	4:4 58, 125, 191, 244-245, 274, 283, 286, 290, 293-294
10:20-21 238	11:1-44 225	8:1,31-34 277	4:4-6 295
11:2 196	11:9-10 243	8:1,31,33 266	4:17-18 305
11:5-18 217	11:33-35 225	8:18-25 305	5:5 129
11:14 194	11:40 214	8:19 119	5:17 267
11:15 192	12 275	8:23 282	5:17-21 227
11:20 196	12:31 58, 120, 191, 225, 237, 243-244, 253, 255, 260, 272, 276, 283	8:28 41, 309	5:18-19 254
11:21 192, 206	13:1 58, 120, 191, 225, 237, 243-244, 253, 255, 260, 272, 276, 283	8:34 260, 283	5:21 277
11:21-22 204, 207	13:27 242, 271	8:34-39 293	6:15 291
11:22 192	14:12 227	8:35 223	8:7 248
11:23 207	14:30 58, 191, 243, 246, 272	8:35-36 260	10:3-5 75, 299
11:26 205	15:18-19 246	8:35-39 238, 295	10:3-5 295
12:51 237	15:18-20 234	8:38 286	11:3 286, 293
13:1-5 44, 54-55	15:20-21 300	8:38-39 260	11:13 294
13:1-6 251	16:11 58, 191, 243-245, 272, 283	11:36 129	11:14 286, 291
13:3 306	16:31-33 234	10:6-7 281	12:7 286, 291, 293
13:7 222	17:6-16 246	12:2 295	12:7-10 164, 268
13:10-17 33	18:10-11 237	13:12 298	Hebreos
13:11,16 193	18:37 244	16:17-19 295	1:4 282, 285, 293
13:11-16 192	20:21 227	16:19-20 257	1:8 286, 294
13:16 58	21:1-8 223	16:20 165, 295	2:14 225
13:21 119	Hechos	1 Corintios	2:16,19-21 282
13:32 224, 265	2:5-12 270	1:18 268, 306	4:3,8-9 287
15:11-32 233	2:32-35 258	1:18-3 0 268	4:8-10 294
16:24 307	2:32-36 225	1:19 306	4:14 233
18:1-8 217	2:36 258	1:30 282	5:1 282
18:35 233	3:21 221, 305	2:6 274	Efesios
19:17-19 227	5:3 294	2:6,8 286	1:6 268
20:43 258	5:12,16 297	2:8 58, 224, 238, 240, 271, 294, 300	1:7,14 282
21:5-36 241	5:31 260	2:14-15 273	1:10 292, 305
22:3 242	8:7 297	3:17 306	1:21 267, 286
22:28-30 267	8:39 240	5:1-5 293	1:23 305
22:31 234	10:38 33, 58, 195, 201, 286	5:4-5 291	2:1 283
22:53 224	13:10 286	5:6 119	2:1-2 266
Juan	13:20 293	6:3 286	2:2 58, 108, 120, 191, 245, 272, 274, 286, 291, 296
1 58	16:16-18 297	6:13 306	2:5,8 277
1:1-3 262	17:1-9 294	7:5 233, 293	2:7-9 267
1:3,10 244	19:13-14 297	8:4 126	2:11-22 270
1:4-5 243	19:15-16 297	8:6 129, 262	2:14 257
3:6,9 276		9:7 299	3:10 255, 272, 286
3:8 58		10:19-21 291	3:10-11 267
3:16 306		10:20-21 286	
3:31 245		11:10 286	
4:3 275		15:21 224	
4:4-5 245		15:22-25 259	
5:4-5 245			
5:18 276			
6:70 242			

4:8 280	1 Tesalonicenses	1:12 233	6 107, 150, 207,
4:26-27 295	2:18 56, 294	1:13 233	286
4:27 286	3:5 165, 233, 286,	1:15 224, 307	10 306
4:30 282	293, 295	2:29 286	7-8 302
5:11,13 298	5:8 298	3:15 286	Apocalipsis
5:16 293	5:17 217	4:7 286	1:5 282
5:33 248	1 Timoteo	4:12 306	3:10 233
6:10-12 298	1:18 299	5:15-16 216	3:21 267
6:10-17 234	1:20 293	1 Pedro	4:11 129
6:11 286, 296	2:6 282	1:6-9 305	5:10 115, 242, 267
6:12 272,	3:6 107, 303	1:12,25 279	6:2-17 293
285-287,	3:6-7 286	1:18 282	7:16 223
291-292, 299	3:7 295	1:18-19 282	9 293
6:12-13 58	4:1 286	2:21 255	9:7-11 293
6:14-17 298	4:1-3 236	3:18-19 281	9:11 293
6:16 286	4:1-5 294	3:19-20 275	9:20 286
Filipenses	4:1-7 295	3:21-22 260	9:1-2,11 281
1:28 306	5:11-15 295	3:22 286	11:7 281
2:5-11 255	5:14 286, 296	4:6 279	12 257
2:6-9 262	5:15 293	5:8 236, 293, 296	12:3,9 103
2:9-11 225, 262,	6:12 299	2 Pedro	12:5,8-10 245
292	2 Timoteo	2:4 107, 279	12:7,9 286
2:25 299	1:10 224-225	2:4-9 303	12:9 165, 286, 294
Colosenses	2:3-4 299	2:9 233	12:9,11 276
1:12 276, 282	2:4 299	2:12 306	12:10,12 293
1:13 58, 256, 269,	2:12 267	3:9 306	13:2 294
282	2:26 276, 286	3:13 221	14:3 282
1:15-17 262	Tito	1 Juan	14:9-11 307
1:15-20 265	2:14 282	1:5 243	16:13-14 241
1:16 272,	Filemón	1:7 243	16:14 286
286-287, 289,	2 299	2:2 283	17:8 281
291	Hebreos	2:10-11 243	18:2 286
1:18-20 221, 263	1:7 141	2:13-14 275	20:1,3 281
1:20 292	2:10 129	2:15-17 245	20:2 165, 286
1:22 282	2:14 58, 195, 213,	3:8 26, 195, 197,	20:3,8,10 294
2:8 294	224-225, 283,	213, 223, 237,	20:4 311
2:8,20 287	286, 306	244, 255-257,	20:4-6 267
2:10,15 286	5:4 129	264, 275	20:10 307
2:13-15 58, 266,	7:25 283	3:8,10 293	20:14 225
277	9:12 282	3:8-10 286	20:1-3,7 120
2:14-15 225-226,	9:15 282	3:12 58	21:1 121, 305
255, 275	10:10-14 254, 283	4:1-4 294	21:4 225
2:15 256, 261,	10:12-13 259	5:19 58, 76, 120,	22:5 267
268, 272, 277,	10:39 306	191, 237, 244,	
279, 281, 283	11:3 129	246, 254, 293	
2:18 286	Santiago	Judas	
2:20 278	1:6-8 217		

